

**Université de Montréal**

**Dynamiques familiales de la communauté hindoue de Montréal :  
contrer la violence intrafamiliale**

**par**

**Marguerite Loiselle**

**École de service social  
Faculté des arts et des sciences**

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)  
en service social**

**Décembre 2003**

**© Marguerite Loiselle 2003**



HV

13

U54

2004

V.002

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

**Université de Montréal  
Faculté des études supérieures**

**Cette thèse intitulée**

**Dynamiques familiales de la communauté hindoue de Montréal :  
contrer la violence intrafamiliale**

**présentée par**

**Marguerite Loiselle**

**a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :**

**Marie Lacroix  
Présidente-rapporteuse**

**Gisèle Legault  
directrice de recherche, Université de Montréal**

**Jacqueline Oxman-Martinez  
co-directrice de recherche, Université McGill**

**Leslie Orr  
Examineur externe, Department of Religion, University Concordia**

**Fernand Ouellet  
Membre du Jury, Faculté de Théologie, Université de Sherbrooke**

**Représentant du doyen de la FES  
Marianne Kempeneers, Département de Sociologie**



## RÉSUMÉ

**Mots clés :** culture, collectivisme, individualisme, immigrant, femme, famille, hindou, violence intrafamiliale, intervention adaptée.

Cette thèse, une étude ethnographique, examine les dynamiques relationnelles et les problèmes de violence intrafamiliale vécus par les familles immigrantes hindoues de Montréal. Elle vise deux objectifs : 1) contribuer à l'augmentation des connaissances sur la vie familiale hindoue et sur l'impact de l'immigration sur ces familles; 2) explorer les dynamiques de violence intrafamiliale dans ce milieu et connaître les modes d'intervention préconisés dans cette communauté. Son but ultime est de proposer un modèle d'intervention adapté à cette communauté qui pourrait être extrapolé à d'autres populations de cultures collectivistes.

Il s'agit d'une étude qualitative utilisant une analyse intersectionnelle d'éclairage écosystémique-familial. Dix variables sont retenues : le genre, l'âge, la pigmentation de la peau, la caste, la classe, le statut et la position dans la famille, le type de maisonnée, la culture/religion, l'ethnie/statut minoritaire et l'immigration. Ces variables sont examinées à la lumière des divers systèmes dans lesquels s'insère l'individu.

Trois catégories de répondants ont été interviewés en profondeur : 19 informateurs-clés hindous; 6 intervenantes auprès de cette clientèle; 2 femmes hindoues violentées ayant obtenu l'aide des services offerts au Québec. Outre ces trois catégories de répondants, 4 dossiers d'hommes violents hindous ayant demandé de l'aide d'un organisme montréalais pour conjoints violents ont été examinés. Deux guides d'entrevues ont été développés pour cette étude.

Parmi ses principaux résultats, cette recherche révèle 1) que la patrilocalité et la maisonnée jointe prêtent flanc à une violence 'conjuguée' plutôt que 'conjugale'; 2) que le concept de 'mariage arrangé' contribue peu ou pas à l'éruption de violence conjugale; 3) que la pigmentation de la peau est un facteur significatif de risque d'oppression de la femme hindoue, principalement du nord de l'Inde; 4) que dans le monde hindou, un sous-système, déterminant l'identité et la position d'une famille et de ses membres dans la société et régulant ses possibilités de mobilité, doit être ajouté au modèle écosystémique. Il s'agit d'un 'entosystème', comportant la caste et la classe qui, avec le 'mésosystème', constituent le système communautaire; 5) que l'immigration, incluant les statuts précaires d'immigration, a un impact négatif sur chacun des genres, quoique les affectant de façons différentes; 6) que l'immigration est une cause majeure d'éruption ou d'accroissement de violence intrafamiliale; 7) que les demandes d'aide des femmes hindoues aux prises avec la violence intrafamiliale sont d'ordre pratique et orientées vers la famille.

Le modèle d'intervention proposé au terme de cette étude, nommé '*poly-collectiviste*' comprend trois volets : 1) une analyse intersectionnelle; 2) un éclairage écosystémique et 3) une intervention en 'concertation partenariale', incluant un 'intervenant-clé', une équipe multidisciplinaire et des ressources de la communauté hindoue. Il peut, en tout ou en partie, être extrapolé et adapté à d'autres communautés dites 'collectivistes'.

## ABSTRACT

**Key words :** culture, collectivism, individualism, immigrant, women, family, intrafamilial violence, adapted intervention.

This thesis, an ethnographic study, examines the family dynamics and the problem of domestic violence in Montreal immigrant Hindu families. It aims at two objectives: 1) to contribute to an increase of knowledge of Hindu families and of the impact of immigration on these families; 2) to explore the dynamics of domestic violence in this milieu and to know what type(s) of intervention approach is seen as suitable by that community. Its ultimate goal is the development of an adapted intervention model for that community, which could be extrapolated to other communities of 'collectivist' cultures.

It is a qualitative study utilizing a double theoretical framework: intersectional and ecosystemic-family analysis. Ten variables are examined: gender, age, skin pigmentation, caste, class, status and position in the family, type of household, culture/religion, ethnicity/minority status and immigration. These variables are analyzed in the way they affect the functioning of individuals at diverse system levels.

Three categories of respondents were interviewed in depth; 19 Hindu key informants; 6 experienced interveners with that clientele; 2 Hindu women victims of domestic violence having received the help of services in Québec. Also, the files of 4 violent Hindu men who have asked for help from a Montreal agency for violent spouses have been examined. Two interview guides were developed for this study.

The main results of this research include the following: 1) the concepts of patrilocality and joint family put young brides at risk of 'conjugated' rather than 'conjugal' violence; 2) the concept of 'arranged marriage' contributes little if at all to the eruption of conjugal violence; 3) skin pigmentation is a significant risk factor of oppression for Hindu women, especially in northern India; 4) in the Hindu world, a sub-system which determines identity, family position in the community and social mobility must be added to the ecosystemic model. It is named 'entosystème', is composed of caste and class and constitutes, with the 'mesosystem', the community system. 5) Immigration, including precarious immigrant status, has a negative impact on both genders, but affects them differently; 6) immigration is a major cause of eruption or increase of intrafamily violence; 6) requests for help by victims of domestic violence are practical in nature and family oriented.

The intervention model proposed in conclusion to this thesis, called '*poly-collectivist*' includes three facets: 1) an intersectional analysis; 2) an ecosystemic elucidation; 3) a 'consultative partnership' type of intervention, including a key-intervener, a multidisciplinary team and resources from the Hindu community. It may, in whole or in part, be extrapolated and adapted to other 'collectivist' communities.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Résumé .....</b>	<b>ii</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>iii</b>
<b>Liste des tableaux .....</b>	<b>xi</b>
<b>Liste des figures .....</b>	<b>xii</b>
<b>Sigles.....</b>	<b>xiii</b>
<b>Dédicace .....</b>	<b>xiv</b>
<b>Remerciements .....</b>	<b>xv</b>
 <b>AVANT-PROPOS</b>	 <b>1</b>
 <b>1. INTRODUCTION</b>	 <b>4</b>
1.1 <b>Collectivisme vs individualisme</b>	5
1.2 <b>Le problème à l'étude, les objectifs, la question :</b>	7
1.2.1 Le problème	7
1.2.2 Les objectifs	8
1.2.3 La question de recherche	9
1.3 <b>Le cadre analytique</b>	9
1.4 <b>La démarche méthodologique</b>	10
1.5 <b>Le contenu de la thèse</b>	10
 <b>2. RECENSION DES ÉCRITS</b>	 <b>13</b>
2.1 <b>Aperçu général de l'Inde et du Sri Lanka:</b>	13
2.1.1 L'Inde	13
2.1.2 Le Sri Lanka	16
2.2 <b>L'hindouisme et l'indianité : un bref exposé :</b>	17
2.2.1 Origines, définitions et concepts fondamentaux	17
2.2.2 Son système de castes	23
2.2.3 Regards sur l'homme, la femme, le couple, la famille :	27
2.2.3.1 <i>Regard sur l'homme</i>	27
2.2.3.2 <i>Regards paradoxaux sur la femme et ses réalités actuelles</i>	28
2.2.3.3 <i>Regards sur le couple, la famille et les relations familiales</i>	37
2.3 <b>La violence intrafamiliale en milieu hindou</b>	41
2.4 <b>La communauté immigrante hindoue au Québec</b>	47
2.5 <b>La violence intrafamiliale en milieu immigrant hindou</b>	50
2.6 <b>Idées préconisées pour contrer la violence intrafamiliale en milieu immigrant sud-asiatique :</b>	58
2.6.1 Les relations époux-épouse, le mariage, le divorce, la femme	55
2.6.2 Attitude face à la violence, ses manifestations et ses effets	56
2.6.3 La recherche d'aide	57
2.6.4 Idées préconisées pour l'intervention	59
2.6.5 Idées préconisées pour la prévention	63
2.7 <b>Intervention en matière de violence conjugale au Québec</b>	64

<b>3. CADRE ANALYTIQUE</b>	<b>67</b>
3.1 <b>Cadre d'analyse intersectionnelle :</b>	67
3.1.1 Fondements de l'analyse intersectionnelle	67
3.1.2 Le cadre d'analyse intersectionnelle pour cette étude	69
3.2 <b>Inspirations multiples tirées d'approches systémiques-familiales :</b>	71
3.2.1 Approche féministe-familial	71
3.2.2 Modèle écosystémique de Urie Bronfenbrenner	73
3.2.2 Modèle systémique-familial de Virginia Satir	76
3.2.3 Modèle contextuel de Ivan Boszorményi-Nagy	76
3.3 <b>Cadre d'analyse intersectionnelle d'éclairage écosystémique-familial</b>	78
<b>4. MÉTHODOLOGIE</b>	<b>81</b>
4.1 <b>Type de recherche</b>	81
4.2 <b>La population cible</b>	81
4.3 <b>Échantillonnage :</b>	82
4.3.1 Critères d'inclusion des informateurs-clés hindous	82
4.3.2 Critères d'inclusion des intervenantes	83
4.3.3 Critères d'inclusion des femmes violentées	83
4.3.4 Critères d'inclusion des dossiers d'hommes violents	83
4.4 <b>Recrutement des participants :</b>	83
4.4.1 Recrutement des informateurs-clés (incluant les pré-tests)	83
4.4.2 Recrutement des intervenantes	85
4.4.3 Recrutement des femmes violentées	85
4.4.4 Recherche de dossiers d'hommes violents	85
4.5 <b>Méthode de cueillette des données qualitatives :</b>	86
4.5.1 Entrevues :	
4.5.1.1 <i>Informateurs-clés (incluant pré-tests)</i>	86
4.5.1.2 <i>Intervenantes</i>	88
4.5.1.3 <i>Femmes violentées</i>	88
4.5.2 Examen de dossiers d'hommes violents	89
4.5.3 Observations :	89
4.5.3.1 <i>Rencontres informelles</i>	89
4.5.3.2 <i>Participation à des festivals hindous</i>	89
4.5.3.3 <i>Visionnements de vidéos</i>	90
4.5.4 Les guides d'entrevues	90
4.6 <b>Saisie de quelques données quantitatives</b>	91
4.7 <b>Traitement des données</b>	92
4.8 <b>Validation de la recherche :</b>	93
4.8.1 La saturation	93
4.8.2 La triangulation	94
4.9 <b>Limites de la recherche :</b>	95
4.9.1 Les sources de biais :	95
4.9.1.1 <i>La question de langue</i>	95
4.9.1.2 <i>Biais de désirabilité : désir de plaire et désir de taire</i>	96
4.9.2 Autres limites :	97
4.9.2.1 <i>Limites dérivées du choix des variables</i>	97
4.9.2.2 <i>Limites dérivées du choix de la population cible</i>	97
4.10 <b>Éthique et confidentialité</b>	97

<b>5. RÉSULTATS DES ENTREVUES AVEC LES INFORMATEURS-CLÉS</b>	<b>99</b>
5.1 Profils des informateurs-clés	99
5.2 Constatations sur les entrevues en dyades	101
5.3 Résultats relatifs au guide d'entrevue « a » :	102
5.3.1 Place de la communauté dans la vie des individus et des familles :	103
5.3.1.1 <i>'Tous pour un, un pour tous' : le 'nous' collectif</i>	103
5.3.1.2 <i>Conscience de caste (et classe)</i>	106
5.3.2 La famille :	109
5.3.2.1 <i>Types au Québec</i>	109
5.3.2.2 <i>Caractéristiques</i>	109
5.3.2.3 <i>Positions dans la famille</i>	112
5.3.2.4 <i>Dynamiques relationnelles</i>	114
5.3.3 Le mariage et les relations de couple :	115
5.3.3.1 <i>Vision du mariage et types de mariages</i>	115
5.3.3.2 <i>Arrangements et cérémonies des mariages</i>	117
5.3.3.3 <i>Dernière étape : ajustement-convergence et relations attendues</i>	119
5.3.3.4 <i>La question de dot</i>	121
5.3.3.5 <i>Le concept d'amour</i>	121
5.3.4 Statuts, devoirs et pouvoirs des genres dans la famille :	123
5.3.4.1 <i>De l'époux</i>	123
5.3.4.2 <i>De l'épouse (jeune et moins jeune, incluant la belle-mère)</i>	124
5.3.5 Âge et concept de respect	129
5.3.6 Culture / Religion : influence sur les relations de couple	130
5.3.7 Classe : impact sur les relations conjugales et familiales	132
5.3.8 Pigmentation de la peau : impact sur le genre féminin	132
5.3.9 Ethnie / minorité : sentiments d'exclusion au Québec	134
5.3.10 Immigration :	135
5.3.10.1 <i>Expériences pré-migratoires et migratoires</i>	135
5.3.10.2 <i>Expériences post-migratoires (incluant notions de classe)</i>	136
5.4 Résultats relatifs au guide d'entrevue « b » :	146
5.4.1 Violence intrafamiliale en milieu hindou au Québec :	146
5.4.1.1 <i>Prologue à la présentation des résultats sur la violence</i>	146
5.4.1.2 <i>Prévalence</i>	147
5.4.1.3 <i>Facteurs de risque</i>	147
5.4.1.4 <i>Attitudes face à la violence, conjugale en particulier</i>	151
5.4.1.5 <i>Types et manifestations de violence intrafamiliale</i>	153
5.4.1.6 <i>Personnes impliquées</i>	155
5.4.1.7 <i>'Coping' : actions-réactions des victimes</i>	155
5.4.1.8 <i>La recherche d'aide</i>	156
5.4.2 Intervention :	157
5.4.2.1 <i>Perception de l'intervention au Québec</i>	157
5.4.2.2 <i>Approches préconisées pour cette communauté</i>	157
5.4.2.3 <i>Intervention auprès de l'abuseur</i>	159
5.4.2.4 <i>Intervention auprès de l'abusée</i>	160
5.4.3 Prévention :	161

<b>6. RÉSULTATS DES ENTREVUES AVEC LES INTERVENANTES</b>	<b>162</b>
6.1 Profils des intervenantes	162
6.2 Résultats relatifs au guide d'entrevue « a » :	162
6.2.1 Place de la communauté dans la vie des individus et des familles	163
6.2.2 La famille :	164
6.2.2.1 <i>Types de maisonnées au Québec</i>	164
6.2.2.2 <i>Positions et dynamiques relationnelles</i>	164
6.2.2.3 <i>Engagement des familles dans les mariages</i>	165
6.2.3 Le mariage et les relations de couples :	165
6.2.3.1 <i>Vision du mariage et types de mariages</i>	165
6.2.3.2 <i>Arrangements et cérémonies du mariage</i>	167
6.2.3.3 <i>Les relations attendues</i>	167
6.2.3.4 <i>Le concept d'amour</i>	168
6.2.4 Statuts, devoirs, pouvoirs des genres dans la famille :	170
6.2.4.1 <i>De l'époux</i>	170
6.2.4.2 <i>De l'épouse</i>	170
6.2.5 Âge et respect	171
6.2.6 Culture / religion : influence sur les relations de couple	172
6.2.7 'Varna' et 'Jati' (grandes castes et castes)	173
6.2.8 Classe (éducation, emploi, revenus) et gérance des avoirs:	173
6.2.8.1 <i>Éducation des nouveaux arrivants</i>	173
6.2.8.2 <i>Expérience de travail des hommes au Québec</i>	174
6.2.8.3 <i>Expérience de travail des femmes au Québec</i>	175
6.2.8.4 <i>Gérance des avoirs</i>	175
6.2.9 Pigmentation de la peau : impact sur le genre féminin	175
6.2.10 Ethnie / minorité : expériences d'exclusion au Québec	176
6.2.11 Immigration :	177
6.2.11.1 <i>Expériences pré-migratoires et migratoires</i>	177
6.2.11.2 <i>Expériences post-migratoires</i>	177
6.3 Résultats relatifs au guide d'entrevue « b » :	180
6.3.1 Violence intrafamiliale en milieu immigrant hindou au Québec :	181
6.3.1.1 <i>Prévalence</i>	181
6.3.1.2 <i>Facteurs de risque de violence intrafamiliale</i>	181
6.3.1.3 <i>Attitudes perçues face à la violence intrafamiliale</i>	183
6.3.1.4 <i>Types et manifestations de violence intrafamiliale</i>	183
6.3.1.5 <i>Personnes et institutions impliquées</i>	185
6.3.1.6 <i>'Coping' : actions-réactions des victimes</i>	185
6.3.1.7 <i>La recherche et les demandes d'aide</i>	186
6.3.1.8 <i>Perceptions des intervenantes des priorités de ces femmes</i>	187
6.3.2 Intervention :	187
6.3.2.1 <i>Les approches des intervenantes auprès des victimes</i>	187
6.3.2.2 <i>Perceptions des problèmes en intervention</i>	192
6.3.2.3 <i>Interventions préconisées auprès des abuseurs</i>	192
6.3.2.4 <i>Perceptions de leurs services</i>	193
6.3.3 Prévention	193

<b>7. RÉSULTATS DES ENTREVIUES AVEC LES FEMMES VIOLENTÉES</b>	<b>194</b>
7.1 <b>Profils des femmes violentées</b>	194
7.2 <b>Cas 1, <i>Susheeta</i></b>	195
7.2.1 La communauté face à cette famille	196
7.2.2 La famille :	196
7.2.2.1 <i>Positions de M. et de Mme. dans leurs familles respectives</i>	196
7.2.2.2 <i>Situation des familles d'origine et type de maisonnées</i>	196
7.2.2.3 <i>Dynamiques relationnelles</i>	197
7.2.3 Type de mariage et notion d'amour	197
7.2.4 Statuts, devoirs, pouvoirs des genres dans la famille	198
7.2.5 Âge et respect	198
7.2.6 Culture / religion : importance pour <i>Susheeta</i>	198
7.2.7 'Varna' et 'Jati' (grandes castes et castes)	198
7.2.8 Classe (éducation, emploi, revenus) et gérance des avoirs	199
7.2.9 Pigmentation de la peau	199
7.2.10 Ethnie / minorité	199
7.2.11 Expériences migratoires (incluant pré et post-migration)	199
7.2.12 Violence et intervention :	200
7.2.12.1 <i>Raisons, (causes) de la violence</i>	200
7.2.12.2 <i>Fréquence</i>	200
7.2.12.3 <i>Cycle et escalade de la violence</i>	201
7.2.12.4 <i>Types et manifestations de violence</i>	201
7.2.12.5 <i>Déclencheurs de décision et démarche de séparation</i>	201
7.3 <b>Cas 2, <i>Samina</i></b>	204
7.3.1 Relations avec la communauté	204
7.3.2 La famille :	204
7.3.2.1 <i>Position de Samina dans sa famille</i>	204
7.3.2.2 <i>Situations des familles d'origine et types de maisonnées</i>	204
7.3.2.3 <i>Dynamiques relationnelles</i>	205
7.3.3 Type de mariage et notion d'amour	206
7.3.4 Statuts, devoirs, pouvoirs des genres dans la famille	206
7.3.5 Âge et respect	207
7.3.6 Culture / religion : importance pour le couple	207
7.3.7 'Varna' et 'Jati' (grandes castes et castes)	207
7.3.8 Classe (éducation, emploi, revenus) et gérance des avoirs	207
7.3.9 Pigmentation de la peau	207
7.3.10 Ethnie / minorité	207
7.3.11 Expériences migratoires (incluant pré et post-migration)	207
7.3.12 Violence :	208
7.3.12.1 <i>Violence dans sa famille d'origine</i>	208
7.3.12.2 <i>Démarches pour sortir de cette violence</i>	208
7.3.12.3 <i>Violence dans le jeune couple</i>	208
7.3.13 Intervention	210

<b>8. AUTRES RÉSULTATS</b>	<b>212</b>
8.1 Examen de dossiers d'hommes violents :	212
8.1.1 Arun	212
8.1.2 Biran	213
8.1.3 Chirik	215
8.1.4 Dolan	216
8.2 Observations lors de rencontres informelles et de fêtes hindoues :	220
8.3 Saisie de quelques données quantitatives :	222
8.3.1 Immigrants de l'Inde et du Sri Lanka au Québec selon 3 variables	222
8.3.2 Prévalence de violence intrafamiliale en milieu hindou à Montréal	224
 <b>9. DISCUSSION DES RÉSULTATS : Comparaisons entre les données</b>	 <b>228</b>
9.1 La communauté, incluant les concepts de caste et de classe	228
9.2 La famille, la maisonnée, le mariage, les relations de couple	229
9.1.1 La famille	229
9.1.2 La maisonnée	229
9.1.3 Le mariage et les relations de couple	231
9.3 Concepts de dot, d'amour et de respect	235
9.3.1 Le concept de dot	235
9.3.2 Le concept d'amour	237
9.3.3 Le concept de respect	238
9.4 Culture / religion : influence sur le couple	238
9.5 Pigmentation de la peau et Ethnicité / minorité	239
9.5.1 Pigmentation de la peau	239
9.5.2 Ethnie / minorité	240
9.6 Immigration, incluant 'dilemmes face à la classe'	241
9.6.1 Expériences pré-migratoires et migratoires	241
9.6.2 Expériences post-migratoires	242
9.7 La violence en milieu hindou montréalais	248
9.7.1 Prévalence	248
9.7.2 Facteurs de risque de violence intrafamiliale	248
9.7.3 Manifestations de violence	255
9.7.4 Recherche d'aide et demande d'aide	258
9.8 L'intervention et la prévention en milieu hindou montréalais	260
9.8.1 Comparaisons entre les écrits et les informateurs-clés	260
9.8.2 Comparaisons entre les idées préconisées dans les écrits et par les informateurs-clés et les types d'intervention préconisés et offerts par les intervenantes interviewées	260
9.9 La prévention	262
 <b>10. CONCLUSION</b>	 <b>264</b>
Modèle d'intervention <i>Poly-collectiviste</i>	264
10.1 Premier volet : 'analyse intersectionnelle'	265
10.2 Deuxième volet : 'éclairage écosystémique-familial'	270
10.3 Troisième volet : 'concertation partenariale'	272
10.4 Recommandations	280



## 11. BIBLIOGRAPHIE

282

## 12. ANNEXES :

### ANNEXE 1 :

#### Tableaux :

- 1.I Actes législatifs importants reliés aux femmes en Inde
- 1.II Formes d'oppression/discrimination... vécues par le sexe féminin en Inde
- 1.III Trajectoire d'une femme dans l'échelle hiérarchique familiale
- 1.IV Sommaire des profils des informateurs-clés
- 1.V Profils des répondants de catégorie 'intervenantes'
- 1.VI Profils des répondants de catégorie 'femmes violentées'

### ANNEXE 2 :

#### Autres documents:

- 2.1 Définitions de termes
- 2.2 Guide d'entrevues « a »
- 2.3 Guide d'entrevues « b »
- 2.4 Présentation du projet aux informateurs clés et formulaire de consentement

## LISTE DES TABLEAUX

	<b><u>Page</u></b>
<b>I</b> Sommaire des concepts généraux de l'hindouisme et de l'indianité	23
<b>II</b> Sortes de mariages, types de maisonnées, caractéristiques familiales	26
<b>III</b> Facteurs de risque de violence intrafamiliale liés à l'immigration (selon les écrits)	54
<b>IV</b> Cadre d'analyse intersectionnelle	71
<b>V</b> Élément d'approche et de modèles inspirant notre cadre d'analyse	78
<b>VI</b> Cadre d'analyse intersectionnelle d'éclairage écosystémique-familial	80
<b>VII</b> Les pertes des immigrants hindous au Québec	144
<b>VIII</b> Les gains des immigrants hindous au Québec	144
<b>IX</b> Causes et déclencheurs de violence conjugale et 'conjugée' : Capsules de discours masculins	150
<b>X</b> Causes et déclencheurs de violence conjugale et 'conjugée' : Capsules de discours féminins	151
<b>XI</b> Résumé des facteurs menant <i>Susheeta</i> à sa sortie de la violence	203
<b>XII</b> Raisons invoquées par les hommes pour leur violence conjugale	219
<b>XIII</b> Perceptions du clinicien de ces clients	219
<b>XIV</b> Manifestations de violence décrites par ces clients	220
<b>XV</b> Les immigrants de l'Inde et du Sri Lanka au Québec, arrivés Entre 1985 et 2002	224
<b>XVI</b> Indiens et srilankais paru en cour pour violence conjugale à Montréal Sur une période de 7 mois (nov. 2001 – juin 2002) données sur victimes	226
<b>XVII</b> Résultats quant à l'immigration des familles hindoues du Québec	247
<b>XVIII</b> Facteurs de risque de violence intrafamiliale liés à l'immigration, Selon les résultats de la présente recherche	255

## LISTE DES FIGURES

		<b><u>Page</u></b>
<b>1.</b>	Vulnérabilité à la violence ‘conjuguée’ : jeune épouse immigrante hindoue (selon les écrits)	58
<b>2</b>	Modèle écosystémique de Urie Bronfenbrenner (1979)	75
<b>3</b>	Un modèle écosystémique hindou	108
<b>4</b>	Positions, liens et triangles dans la maisonnée jointe	113
<b>5</b>	Formation du couple : processus pyramidal	120
<b>6</b>	Cadres familiaux d’une jeune épouse hindoue	128
<b>7</b>	Vulnérabilité à la violence ‘conjuguée’ : jeune épouse immigrante hindoue, (selon les résultats de la présente étude)	257
<b>8</b>	Modèle d’intervention ‘ <i>Poly-collectiviste</i> ’ : volet ‘analyse intersectionnelle’	267
<b>9</b>	Modèle d’intervention ‘ <i>Poly-collectiviste</i> ’ : volet ‘éclairage écosystémique’	271
<b>10</b>	Modèle d’intervention ‘ <i>Poly-collectiviste</i> ’ : volet ‘concertation partenariale’	279

## SIGLES

CLSC	: Centre local de services communautaires.
CCFSA	: Centre communautaire des femmes sud-asiatiques
DPJ	: Direction de la protection de la jeunesse
MBB	: Maison Bharat Bhavan
MRCI	: Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration
RRSSMC	: Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal centre

**À la mémoire de mes parents,  
Tous deux décédés pendant mes études de maîtrise et de doctorat  
À mon père pour avoir ouvert ma pensée et mon regard sur le monde  
À ma mère pour m'avoir légué le goût d'apprendre**

**Cette thèse a été complétée grâce à une bourse de soutien  
pour étudiants inscrits en rédaction de thèse,  
offerte par l'École de service social et la Faculté des études supérieures  
de l'Université de Montréal**

## REMERCIEMENTS

Quoiqu'un auteur unique la rédige, la dépose et la soutien, une thèse doctorale n'est pas une œuvre solo. Au terme du projet on se voit surpris du nombre des personnes qui, de près ou de loin et à divers niveaux d'implication y ont contribué.

Un grand merci va d'abord à mes directrice et co-directrice de thèse, Gisèle Legault, de l'Université de Montréal et Jacqueline Oxman-Martinez de l'Université McGill pour leur temps, leur soutien, leur patience, leur encouragement, leur rigueur, leurs précieux conseils, leur confiance en mes capacités de chercheur, les opportunités d'apprentissage qu'elles m'ont offertes et leurs maints rappels à la réduction de mes trop vastes champs d'intérêts. Chacune à sa façon, a été pour moi une réelle mentor. Un grand merci aussi à Leslie Orr, de l'Université Concordia, membre de mon comité de thèse, pour son tutorat sur la question de la femme dans l'hindouisme ainsi que l'intérêt qu'elle a porté à cette thèse et son encouragement.

Je tiens également à remercier les directeurs des deux écoles de Service social en poste pendant la majeure partie de mes études doctorales, messieurs Gilles Rondeau de l'Université de Montréal et William Rowe de l'Université McGill, pour l'intérêt qu'ils ont porté à ma recherche et pour les conseils, renseignements et réflexions qu'ils m'ont fournis à l'occasion. Je rends aussi un hommage général aux professeur(e)s des deux écoles de service social qui contribuent, chacun(e) à sa façon à dynamiser ces écoles et à encourager les étudiants dans leurs projets.

Une mention de gratitude va à quelques membres du personnel du C.L.S.C. Côte-des-Neiges: madame Monique Lapointe, conseillère et commissaire locale adjointe à la qualité des services et à la formation, pour son appui; aux membres du Comité d'éthique de la recherche et leur président, monsieur Eugene Bereza, et madame Jacqueline Bayreuther, directrice du service enfance-famille-jeunes-adultes, pour leur collaboration à ma recherche de répondantes; à madame Marline Silverstone, ma superviseure de stage de maîtrise qui m'a toujours fait confiance et encouragée à poursuivre mes études. Merci aussi à monsieur Yvan Lepage, technicien en service social du C.L.S.C. Parc Extension, à la direction du département de psychiatrie de l'Hôpital général juif de Montréal et au personnel de plusieurs maisons d'hébergement multiculturelles de Montréal qui, avec diligence, m'ont aidé à ma recherche de répondantes (intervenantes et femmes

violentes). Ma reconnaissance va aussi à Steven Bélanger directeur de PRO-GAM, et Philippe Katsikaris, clinicien, qui m'ont permis d'examiner 4 dossiers d'hommes immigrants indiens et sri lankais ayant eu recours aux services de cet organisme.

Les organismes communautaires sud-asiatiques *Bharat Bhavan* (Maison de l'Inde) (MBB) de Parc Extension et le Centre communautaire des femmes sud-asiatiques (CCFSA) de Montréal ont démontré un intérêt marqué pour ce projet et m'ont généreusement prêté leur concours de diverses manières. Je les remercie pour leur collaboration.

Je veux aussi remercier le Dr. Vasavant Nair, psychiatre attaché à l'hôpital Douglas de Verdun et professeur à l'Université McGill; madame Hamida Kanani, travailleuse sociale au CLSC Samuel de Champlain à Brossard; madame Priya Karat, travailleuse sociale œuvrant auprès des femmes immigrantes et de minorités visibles à Ottawa, qui m'a remis un manuel de formation pour intervenantes préparé par l'organisme IVMWAA (Immigrant and Visible Minority Women Against Abuse); le Dr. Anu Bose de l'Organisation nationale des femmes immigrantes et des femmes appartenant à une minorité visible du Canada pour ses précieux conseils; le professeur K.N. George de l'École de service social de Madras, rencontré lors de la Conférence jointe de la Fédération internationale des travailleurs sociaux et de l'Association internationale des écoles de service social, tenue au Palais des Congrès de Montréal à l'été 2000. Sans avoir participé à la recherche en tant qu'informateurs clés, tous m'ont accordé un temps précieux pour discuter du sujet de cette thèse. De tout cœur, merci.

Plusieurs personnes et organismes m'ont dirigée vers des ressources de la communauté hindoue canadienne. Par crainte d'en oublier je remercie tous ceux et toutes celles qui m'ont ouvert des portes. Je tiens en particulier à nommer une amie d'Edmonton, madame Suzanne Sauvé, qui m'a mis en contact avec une psychologue hindoue ayant une longue expérience en Alberta auprès des femmes immigrantes sud-asiatiques victimes de violence intrafamiliale et avec le *Indo-Canadian Women's Association* de Edmonton. Je remercie cette association pour les deux vidéocassettes qu'elle m'a promptement acheminées, portant sur la violence intrafamiliale en milieu immigrant sud-asiatique et les façons d'intervenir. Je n'oublie pas non plus monsieur C.Y. Gopinath et son équipe qui m'ont fait parvenir un article sur l'histoire et les travaux de l'organisme « MAVA » (Men Against Violence and Abuse) de Mumbai.

Le service d'interprètes de la Régie régionale de Montréal Centre mérite une mention particulière pour son apport d'une excellente interprète culturelle pour une de mes entrevues. Je tiens donc aussi à remercier Subajini Selliah, cette interprète, pour sa collaboration et son professionnalisme.

Ma dette envers mes répondants et mes répondantes est incalculable, puisque sans eux et elles cette thèse aurait été reléguée au domaine des vœux. Leur généreuse collaboration malgré des contraintes de temps, et leur ouverture malgré la délicatesse du sujet m'ont impressionnées. Un merci spécial à ceux et celles de mes répondant(e)s hindou(e)s qui m'ont cordialement reçue dans leurs foyers où j'ai pu m'imprégner de leur environnement et rencontrer leurs familles. Merci aussi à certaines de mes informatrices-clés pour m'avoir gracieusement invitée à participer à deux importantes fêtes religieuses hindoues: Le Festival de « *Dîwâlî* », fête de la lumière, et le Festival tamoul en l'honneur du dieu « *Murugan* ». Ces festivals m'ont ouvert les yeux sur plusieurs aspects tant culturels que religieux, de la vie communautaire hindoue et a été d'un précieux atout dans ma compréhension de la place que prennent les femmes dans la communauté.

Finalement, et non les moindres, c'est avec grande émotion que j'exprime toute ma reconnaissance aux membres de ma famille, mon mari et meilleur ami en premier lieu, mes enfants, mes petits-enfants et ma soeur qui, par leur patience, leur compréhension et leur encouragement m'ont permis d'achever ce projet qui m'a tenue à l'écart d'eux pendant les longues périodes.

Si on compare un candidat au doctorat à un violon solo, il faut savoir que le succès de son œuvre tient à l'accompagnement de tout un orchestre!



## **AVANT-PROPOS**

## AVANT-PROPOS<sup>1</sup>

Un stage au Service aux femmes immigrantes du Centre des femmes de Montréal au cours de nos études de maîtrise nous a introduite à des clientèles de cultures dites 'collectivistes' (définies dans l'introduction en page 6) d'origines africaine et sud-asiatique. Nous avons alors observé que face à des circonstances et des problèmes d'envergure équivalentes, les femmes sud-asiatiques semblaient généralement plus anxieuses et démunies que leurs consœurs africaines. Désirant saisir le pourquoi de ce phénomène, nous avons entrepris, en 1996, une courte étude exploratoire dans le cadre d'un cours de recherche qualitative. Deux requérantes de statut de réfugié au Canada, l'une en provenance d'Afrique de l'ouest et l'autre d'origine sud-asiatique, ont été interviewées. Les deux étaient dans la trentaine, avaient eu des mariages arrangés, voire forcés (voir annexe 2, définitions) et étaient chacune mère de trois enfants. D'origine urbaine et de milieu ouvrier, elles avaient terminé des études secondaires, travaillaient à l'extérieur du foyer dans leur pays d'origine, et avaient fui les harcèlements et la violence de leur mari et de leur famille et belle-famille respectives.

Cette première recherche visait à connaître et à comparer la socialisation de ces femmes, leurs perceptions du mariage, le statut et les fonctions d'une épouse dans leurs sociétés et les divers aspects entourant la violence domestique dans ces deux cultures. Le rapport d'analyse de leurs discours s'intitule « *Femme outil et femme fardeau* », la première correspondant à la femme africaine, la seconde à la femme sud-asiatique. Cinq points principaux différencient les deux expériences de vie : à l'occasion du mariage, la femme africaine et sa famille reçoivent un «prix de la mariée» (dot versée par le marié et ses parents), en compensation du retrait de sa famille de la main d'œuvre ('*outil*') fort utile qu'elle représente. À l'instar de nombre de femmes africaines, notre répondante vivait, dans son pays d'origine, en maisonnée nucléaire; elle était responsable, financièrement et autrement, de nourrir sa famille, de se vêtir et de vêtir ses enfants, gérant son propre argent, et entretenait des relations soutenues et ouvertes avec d'autres

---

<sup>1</sup> Par souci de brièveté et de clarté, le présent document utilise la forme masculine de façon générique, désignant à la fois le féminin et le masculin

femmes de sa communauté. À l'inverse, en Asie du sud, c'est la famille de la mariée qui verse une dot à celle du marié, la femme étant perçue comme une 'charge' (*'fardeau'*) nécessaire à la perpétuation de la lignée. Une dot jugée insuffisante et des naissances répétées de filles peuvent valoir à ces femmes des harcèlements, des assauts physiques sévères, le rejet, voire l'homicide. La structure familiale jointe et patrilocale, la soumission obligatoire au mari et à la belle-mère, l'éloignement des femmes de leur famille et la récupération du salaire des épouses par leur mari et sa famille les vulnérabilisent, a raconté notre interviewée.

Les contrastes entre l'oppression quotidienne de milliers de ces femmes et certains faits bien documentés sur l'apport de femmes indiennes à leur société confond l'esprit occidental. Parmi ces 'faits' notons : 1) la vénération hindoue portée à une panoplie de déesses (A Tribute to Hinduism, 2001; Erndl, 1997; Humes, 1997; Johnsen, 2002; Robinson, 1985; Young, 1987); 2) l'acquisition du droit de vote pour les femmes indiennes en 1948, en même temps que pour les hommes; 3) les deux premières femmes élues cheffes d'État au monde étant les honorables Sirimavo Bandaranaike au Sri Lanka, 1960-65, 1970-77, et Indira Gandhi en Inde, 1966-77, 1980-84, (Bulbeck, 1998); 4) la courageuse participation de nombreuses femmes indiennes aux efforts de leur peuple menant à l'indépendance de l'Inde en 1947, en particulier celle de madame Sarojini Naidu, nommée dès 1924, Présidente du Parti congressiste indien (Kumar, 1997; Kurian, 2001); 5) la contribution de l'Inde aux Nations Unies de la première femme présidente de son Assemblée générale en la personne de Vijaya Lakshmi Pandit, (Micropaedia, 2002c, 8:585) et 6) le fier Taj Mahal indien, l'un des plus majestueux mausolée du monde érigé en l'honneur d'une épouse (Micropaedia, 2002d, 11:513)

Ces contrastes ont motivé la présente recherche. Où de tels paradoxes trouvent-ils leurs sources? Serait-ce dans une capacité indienne de concevoir le monde et de vivre confortablement avec la multidimensionnalité? Serait-ce dans l'explication qu'en donne Morin (1990 :92) que

*« dans la vision complexe, quand on arrive par des voies empirico-rationnelles à des contradictions, cela signifie non pas une erreur mais*

*l'atteinte d'une nappe profonde de la réalité qui, justement parce qu'elle est profonde, ne peut pas être traduite dans notre logique »?*

L'Inde est ancienne, son histoire cumule de multiples expériences d'invasions, des chocs culturels à répétition, des ères politiques différentes, voire divergentes, accoutumant ce peuple à ajuster chaque fois ses visions du monde et à composer avec des circonstances souvent changeantes. Comment le 'nouveau monde' occidental qui l'accueille peut-il comprendre les apparents contrastes de cette culture face à la femme? Que vit la femme hindoue au Québec, où s'ajoute encore de nouvelles expériences, de nouveaux chocs, de nouveaux ajustements de pensée et de comportements? À quel point le contrôle et les abus envers les femmes au sein de la famille prévalent-ils dans cette communauté? Comment aider ces femmes, ces hommes, ces familles?

Nombre de familles sud-asiatiques, *«maintenant d'ici»* (Renaud et coll., 2001), mais dont *« les communautés...demeurent peu organisées »* (Elkouri, 1999), ont besoin d'aide sur plusieurs plans, la violence au sein de leurs foyers étant l'un des plus importants problèmes, selon notre recension des écrits. Pour aider efficacement, sans paternalisme ni sentiment de supériorité, il faut connaître et comprendre la culture et les besoins de clientèles aux visions et expériences du monde différentes des siennes. La communauté hindoue est d'émergence récente au Québec et les intervenants psychosociaux manquent de repères fiables pour adapter leurs interventions. Les services officiels au Canada sont à la fois inaccessibles et inadéquats pour répondre aux besoins de cette communauté (Agnew, 1996 & 1998; Shirwadkar, 2003). Il est espéré que la présente étude saura contribuer à l'augmentation des connaissances sur les relations hommes-femmes, les dynamiques familiales, les expériences migratoires et la violence intrafamiliale dans ce milieu. Elle tente également de proposer un modèle d'intervention adaptée.

**CHAPITRE 1**  
**INTRODUCTION**

# 1. INTRODUCTION

Cette étude est de nature ethnographique et exploratoire. L'ethnographie est une science descriptive qui vise à découvrir, à comprendre une autre culture (Shaffir, 1999). Elle cherche à connaître les définitions que prête 'l'autre' à *son* monde et à ses expériences dans *le* monde, le sens qu'il leur donne, et ses réactions et comportements quotidiens à leur impact sur sa vie. *"The 'final goal' of ethnography is 'to grasp the native's point of view, his relation to life, to realize his vision of his world'"* (Malinowski 1922, cité dans Brunt, 1999:504 – emphase dans le texte). Aujourd'hui, dit Spradley (1980:vii-viii)

*"the need for understanding how other people see their experience has never been greater... Ethnography offers all of us the chance to step outside our narrow cultural backgrounds, to set aside our social inherited ethnocentrism, if only for a brief period, and to apprehend the world from the viewpoint of other human beings who live by different meaning systems".*

L'auteure de cette thèse n'a pas la prétention d'avoir tout découvert sur le style de vie des cultures dites 'collectivistes', ni de la population précise qu'elle examine, les immigrants hindous du Québec, ni même du problème qu'elle analyse, la violence intrafamiliale dans ce milieu, « *la connaissance complète [étant] impossible* » affirme Morin, (1990 :11). Cette recherche tente plutôt d'apporter une modeste contribution à l'augmentation des connaissances sur le vécu des familles immigrantes de cultures collectivistes insérées dans un monde individualiste (voire définitions page suivante). Elle le fait à travers l'exemple de la communauté hindoue de Montréal, et propose un éclairage multidimensionnel sur leur vécu et sur l'éruption ou l'accroissement de la violence intrafamiliale déclenché par le processus migratoire dans ce milieu.

Un éclairage multidimensionnel n'est pas synonyme de 'total'. Le seul dessein possible dans une étude ethnographique est d'offrir « *a clearer and sharper understanding of a slice of human lived reality* » (Shaffir, 1999 :684). Voilà ce qu'offre cette thèse. Un choix au niveau des éléments à examiner a dû être fait. Les variables retenues tracent par conséquent un portrait partiel des influences et des impacts de

certaines dimensions humaines sur la vie de cette communauté et de ses membres. Nous croyons toutefois que certains de ses résultats et le modèle d'intervention proposé peuvent être extrapolés à l'ensemble du monde sud-asiatique et, dans une mesure plus restreinte, à d'autres communautés immigrantes de cultures collectivistes. Quoique certains écrits en fassent mention, les concepts de colonisation, de mondialisation, de bouleversements écologiques (Coates, 2003) et de conflits armés ainsi que leur impact sur les familles sont exclus de nos variables. Les avoir inclus à leur juste rang et valeur, cette thèse aurait atteint un niveau de complexité rendant le processus d'analyse d'une longueur et d'un labeur dépassant nos limites, risquant la confusion et prenant des proportions gigantesques au point de ne jamais se terminer. L'auteure a donc limité son champ aux concepts de genre, d'âge, de famille, de statut et position dans la famille, de culture/religion, de caste, de classe, d'ethnie/minorité, de pigmentation de la peau (concept différent de 'race' en contexte sud-asiatique) et d'immigration dans l'examen de la violence intrafamiliale en milieu hindou.

L'auteure demeure toutefois consciente « *qu'une pensée mutilante conduit nécessairement à des actions mutilantes* » (Morin, 1990 :23). Ainsi le modèle d'intervention et de prévention en matière de violence intrafamiliale adapté à la population immigrante hindoue que propose cette thèse ne se veut pas un processus pas-à-pas d'aide à cette clientèle, ce qui *mutilerait* un tel processus et en occulterait les possibilités d'adaptations diverses, mais plutôt une clé-maîtresse permettant d'ouvrir des portes vers le dialogue et des actions intégrées et concertées. Cette clé permet ainsi d'aller plus loin dans notre compréhension du problème mondial de violence intrafamiliale par le truchement d'une ouverture à la richesse de perspectives que procurent l'immigration et la mixité de cultures éloignées les unes des autres.

### **1.1 Collectivisme vs individualisme**

Les notions de 'collectivisme' et 'd'individualisme' sont des construits déterminant les relations entre l'individu et le groupe (Dion & Dion, 1993). Dans une société dite 'collectiviste', le 'nous' prédomine sur le 'soi' (Cohen-Émerique, 1990; Legault & Bourque, 2000) et les buts personnels sont subordonnés à ceux du groupe

(Dion & Dion, 1993). Dans une telle société, l'individu s'insère dans le groupe comme épice dans un plat, celle-ci se fondant dans le tout, lui conférant discrètement une partie de sa saveur. Chaque épice n'a de valeur que son apport au tout, chacune étant dosée selon le goût ultime recherché. Ainsi, à la naissance, au mariage, ce ne sont pas de nouvelles entités qui se forment, mais de nouveaux ajouts dans un continuum: la famille et, dans le monde hindou, la caste. L'individu tire par conséquent son identité de la position qu'il occupe dans l'ensemble, selon son sexe et sa place dans le cycle de la vie. La famille, non la personne, constitue l'élément de base dans une telle société où les rôles sont prédéterminés et les normes préétablies.

Le sentiment d'appartenance au groupe est fort, les liens sont étroits –liens de sang en particulier-, et les rapports sociaux continus. Tout comme pour un membre amputé ou un organe retiré du corps humain, être coupé de son groupe, qu'il s'agisse de la famille, de la caste ou de la communauté, signifie perdre son contenant, sa raison d'être, ses signaux, ses repères, ses balises, sa sécurité, sa vie. Pire encore est d'en être rejeté. La conscience de l'honneur du groupe, la loyauté au groupe, l'allégeance à ses normes, l'accomplissement de ses devoirs et la tenue de ses obligations envers ses membres et son tout s'avèrent d'une haute importance : les déviants risquent le jugement et le rejet, l'allégeance assure la protection et la sécurité (Legault & Bourque, 2000). Une culture collectiviste valorise l'interdépendance, la collaboration, l'entraide, la complémentarité, la sécurité, l'ordre, la tolérance, l'harmonie, l'engagement, la continuité, la conciliation, le consensus.

Par ailleurs, une société dite 'individualiste' privilégie le 'soi'. Elle se caractérise principalement par la recherche d'autonomie, d'indépendance, de droits et de libertés individuels. (Hofstede, 1984 dans Dion & Dion, 1993). Les attaches et les obligations se veulent lâches, la compétition y est de mise et l'égalité prônée. La distanciation entre les membres du groupe et la séparation physique et morale des individus sont synonymes de confort. Dans une telle société, chacun doit veiller à ses propres intérêts (Cohen-Émerique, 1990; Legault & Bourque, 2000) alors que l'État veille au bien-être des personnes en besoin. L'individu et l'État constituent les deux éléments centraux d'une



telle société. L'appartenance à un groupe, qu'il s'agisse de la famille, d'une entreprise, ou de l'État n'implique pas nécessairement une entière allégeance à ses normes et règles. La notion d'engagement se résume ici à 'contrat négocié', non à 'engagement à vie'.

## **1.2 Le problème à l'étude, les objectifs, la question**

### **1.2.1 Le problème :**

Outre le motif explicité en avant-propos, d'autres raisons ont dirigé notre choix d'étudier la communauté hindoue de Montréal. Celle-ci est d'émergence récente et en rapide expansion au Québec. Elle est de culture 'collectiviste', par conséquent, « *the Indian conception of self is basically relational rather than autonomous* » (Roland 1988, dans Dion & Dion, 1993:56) et ses visions du monde, des genres, de la famille et des relations de couples divergent de celles de la culture majoritaire du Québec. Les concepts de hiérarchie, de caste, de mariage arrangé, de dot, de patrilocalité, de famille jointe, de gérontocratie, de « *dharma* » (devoir d'état), de « *karma* » (actions et conséquences), de réincarnation et de « *pativrata* » (dévotion de l'épouse pour l'époux) propres à cette culture sont pour le moins incompris de la majorité des occidentaux, voire contestés et rejetés (Agnew, 1996 & 1998; Almeida & Durkin, 1999; Gruda, 2000).

Par ailleurs, peu d'études ont été entreprises sur ces nouveaux voisins et concitoyens québécois; la majorité des gens et des institutions de la société d'accueil, ses intervenants psychosociaux inclus, ignore une grande partie de leur culture, de leurs visions du monde, de leurs expériences post-migratoires, de leurs besoins psychosociaux, en matière de violence intrafamiliale en particulier. Quelques recherches ont été accomplies au Canada reliant la variable 'immigration' à celle de 'violence intrafamiliale'; elles révèlent que certaines facettes de l'immigration, tels les statuts précaires, les pertes, les peurs, les stress, les chocs culturels, les dislocations familiales, les changements de rôles et les difficultés économiques constituent des facteurs de risque importants dans l'éruption ou l'accroissement de la violence dans la sphère domestique. L'une de ces recherches (Agnew, 1996 :197) conclut que les besoins d'aide sont grands dans la communauté sud-asiatique canadienne, les ressources inadéquates et '*no alternative counselling models have yet been proposed*'. Plusieurs questions et

spécifications demeurent en suspens surtout en ce qui a trait à ces nouveaux arrivants au Québec au sujet de qui nous n'avons trouvé aucune étude établissant des liens entre leurs processus migratoires et la violence intrafamiliale.

Cette recherche tente donc de faire la lumière sur le vécu des familles immigrantes hindoues du Québec et propose un modèle d'intervention qui tient compte à la fois de la culture et des processus migratoires de cette communauté, de la perception de nos répondants sud-asiatiques (majoritairement hindous) sur la violence domestique, des réalités et besoins de ces femmes et de ces familles, des recommandations de nos trois catégories de répondants en matière d'intervention et des orientations québécoises en matière de violence conjugale.

### **1.2.2 Les objectifs :**

Cette recherche a pour but le développement d'un modèle d'intervention adapté à la population ciblée. Elle vise **deux objectifs principaux** : 1) Contribuer à l'augmentation des connaissances sur la vie familiale hindoue et sur les expériences des membres de cette communauté en tant qu'immigrants au Québec; 2) Explorer les dynamiques de violence conjugale et familiale dans ce milieu, comprendre les besoins et connaître les modes d'intervention préconisés dans cette communauté.

**Sept objectifs précis** circonscrivent la recherche, permettant d'atteindre le but fixé :

- 1) Tenter de comprendre la ou les vision(s) du monde hindoue(s) relativement aux relations hommes/femmes dans le cadre du mariage et de la famille: les valeurs, les croyances et les principes qui guident les comportements, les pratiques et les relations.
- 2) Mieux connaître le vécu des hommes et des femmes hindou(e)s de Montréal, en tant qu'immigrants: leurs stratégies d'adaptation, les défis qu'ils rencontrent et l'impact du processus migratoire sur leurs relations conjugales et familiales.
- 3) Saisir les causes, les déclencheurs, la fréquence, l'intensité, les motifs, les types et les manifestations de violence intrafamiliale dans ce milieu.
- 4) Connaître les stratégies de protection et de recherche d'aide des femmes hindoues victimes de violence conjugale (« coping strategies »).

- 5) Vérifier le degré de connaissances des intervenants et intervenantes des services sociaux québécois (C.L.S.C., maisons d'hébergement, organismes pour hommes violents) sur leur clientèle hindoue, et cerner les méthodes d'intervention utilisées auprès des membres de ces familles aux prises avec la violence conjugale et familiale.
- 6) Explorer avec nos répondants quelles seraient l'approche et les méthodes les plus appropriées pour prévenir et contrer la violence conjugale et familiale dans ce milieu.
- 7) Proposer des moyens d'adapter les orientations québécoises en matière de violence conjugale et familiale à la réalité pluriculturelle actuelle, hindoue en particulier.

### **1.2.3 La question de recherche :**

**Comment aider les familles immigrantes de cultures collectivistes à contrer le problème de violence intrafamiliale dans leur milieu, en particulier les familles de la communauté hindoue montréalaise?**

## **1.3 Le cadre analytique**

Deux cadres d'analyse se joignent dans cet examen du problème de violence intrafamiliale dans la communauté immigrante hindoue de Montréal. Comme premier cadre, **l'analyse intersectionnelle** avance l'idée que les femmes immigrantes et de minorités visibles vivent différemment l'expérience de l'oppression et de la violence intrafamiliale. Cette approche analytique propose un regard multidimensionnel de l'oppression subie par ces femmes, incluant les angles inextricablement liés du genre, de la race/ethnie et de la classe en particulier. Outre ces dimensions, notre recension des écrits nous a menée à inclure dans cette étude les variables suivantes : l'âge, la pigmentation de la peau, la caste, la famille (incluant les structures, les statuts, les positions, les pouvoirs, les devoirs, les relations, les modes de résolution de conflits), les types de maisonnée, la culture/religion, le statut de 'minorité visible' dans la société d'accueil et l'immigration.

La théorie générale des systèmes de Bertalanffy (1980), qui a généré plusieurs modèles d'analyse et d'intervention auprès des familles en difficulté, ajoute divers

éclairages à notre cadre analytique de base : l'analyse intersectionnelle. Ainsi, l'approche féministe familiale (Goodrich et al, 1988), le modèle écosystémique de Urie Bronfenbrenner (1979), le modèle systémique-familial de Virginia Satir (1988 et 1991) et le modèle contextuel de Ivan Boszormenyi-Nagy (Boszormenyi-Nagy & Spark 1973; Boszormenyi-Nagy 1986 et 1997) ont contribué au développement de notre cadre d'**analyse intersectionnel d'éclairage écosystémique-familial**.

#### **1.4 La démarche méthodologique**

Il s'agit d'une étude qualitative soutenue par quelques données quantitatives. Elle inclut une recension des écrits sur l'Inde, l'Hindouisme, la communauté hindoue au Québec, la violence intrafamiliale dans ce milieu, tant en Inde qu'en Amérique, les types d'intervention préconisés par les chercheurs et praticiens sud-asiatiques et l'intervention en matière de violence conjugale au Québec. Quelques vidéos complètent les écrits recensés.

Elle compare entre eux les résultats de trois catégories de répondants : informateurs clés (4 hommes et 15 femmes); intervenantes des services 'officiels' québécois (6); femmes violentées (2). Tous ont participé à des entrevues en profondeur. Elle inclut aussi une comparaison des propos de ces répondants à quatre dossiers d'hommes hindous ayant eu recours à un service pour conjoints violents de Montréal. Puis elle les relie aux écrits et les confronte à notre cadre analytique.

Suite à la discussion des résultats, un modèle d'intervention et de prévention qui pourrait s'avérer efficace pour contrer la violence intrafamiliale dans ce milieu est proposé.

#### **1.5 Le contenu de la thèse**

Au chapitre 2, les écrits recensés situent la population cible de cette recherche dans ses contextes à la fois culturel, pré-migratoire et post-migratoire. Les valeurs fondamentales de l'hindouisme et de l'indianité '*indian-ness*' (Chopra, 1984) y sont présentées, suivies d'un compte-rendu des connaissances actuelles sur la violence

intrafamiliale en Asie du sud, d'un tour d'horizon de la communauté hindoue du Québec et d'un examen du problème de violence intrafamiliale dans la communauté immigrante hindoue en Amérique. Précédées de mises en garde spécifiques à cette culture, des idées et des moyens préconisés par plusieurs auteurs pour contrer cette violence sont explicités, suivis de suggestions d'intervention et prévention. Finalement, les écrits portant sur les approches d'intervention utilisées le plus couramment au Québec, clôturent ce chapitre.

Le chapitre 3 présente le cadre analytique guidant l'examen des résultats de cette recherche. Il expose dans un premier temps le cadre d'analyse intersectionnelle. Une deuxième section présente les quatre modèles d'analyse qui ont inspiré le développement de la partie 'éclairage écosystémique-familial' de notre cadre analytique. Finalement, notre grille d'analyse complète, mentionnée précédemment, incluant ses multiples variables, est présentée sous forme de tableau. Ce cadre a été développé spécifiquement pour cette étude.

Au chapitre 4, le lecteur trouvera la démarche méthodologique utilisée dans cette recherche. Elle inclut des entrevues de pré-test suivies d'entrevues avec des informateurs clés hindous, des intervenantes qui oeuvrent auprès de cette clientèle, et des femmes hindoues violentées dans leur foyer. L'examen de quatre dossiers d'hommes violents et des visionnements de vidéos portant sur les dynamiques familiales et la violence intrafamiliale en milieu hindou ajoutent des données permettant de mieux saisir les dynamiques de violence intrafamiliale en milieu immigrant hindou. En outre, des observations faites lors de rencontres informelles à domicile et de festivals religieux et communautaires jettent une lumière supplémentaire sur cette culture fort éloignée de celle du Québec. Les guides d'entrevues développés spécifiquement pour cette étude y sont élucidés ainsi que les étapes de l'analyse des données, les limites de la recherche et les précautions éthiques assurant la sécurité des participants.

Les chapitres 5, 6 et 7 présentent les résultats de la recherche par groupes de répondants : au chapitre 5, ceux des informateurs-clés (incluant les prétests); au chapitre 6, ceux des intervenantes; au chapitre 7, ceux des femmes violentées. Le chapitre 8

conclut cette présentation des résultats en exposant les données recueillies dans les dossiers d'hommes violents, nos observations lors de rencontres informelles et de fêtes hindoues ainsi que quelques données quantitatives.

La discussion des résultats, fait l'objet du chapitre 9 et le modèle d'intervention proposé au terme de cette recherche est présenté en conclusion, au chapitre 10, suivi de quelques recommandations. Une bibliographie et quelques documents annexés complètent cette thèse.

## **CHAPITRE 2**

### **RECENSION DES ÉCRITS**

## 2. RECENSION DES ÉCRITS

### 2.1 Aperçu général de l'Inde et du Sri Lanka

#### 2.1.1 L'Inde

L'histoire des peuples de l'actuelle République démocratique de l'Inde date de près de 6,000 ans. Sa population dépasse aujourd'hui le milliard d'individus (The World Factbook, 2002a). Maintes fois envahie, occupée et colonisée (Angot, 2001; Macropaedia, 2002 v.21), «*Bharat*», -son nom officiel en Hindi depuis son indépendance proclamée en 1947- (Deleury, 1978; Micropaedia, 2002 v.6 p.285) est un monde complexe comptant des variations culturelles, religieuses et coutumières substantielles, des paradoxes et des contrastes, voire des contradictions (Almeida 1996; Arora, 1999; Atlas of Man, 1978; Harlan & Courtwright, 1995; Jenkins, 1986; Labonté, 1999; Marcaurelle, 1997; Mullatti, 1995; Patel, 1999; Rao & Patil, 1996; Robinson, 1985; Suchet, 1983). Selon certains auteurs, la population de l'Inde se divise aujourd'hui en deux grandes sous-cultures ou groupes linguistiques : les aryens, 72% de sa population, occupent principalement le centre et le nord; les dravidiens, 25%, habitent majoritairement le sud. Diverses tribus constituent l'autre 3% (Satyendra, 2000; The World Factbook, 2002a). Outre le hindi, la langue officielle du pays, quatorze autres langues y sont officiellement reconnues (Macropaedia, 2002 v.21; The World Factbook, 2002a), et plus de 1 600 langues et dialectes s'y côtoient (Tardan-Masquelier, 1999:15). La société indienne se compartimente aussi en quatre grandes castes, en plus de 3 000 castes et en une multitude de sous-castes (voir annexe 2, définitions). Une attitude hiérarchique bien ancrée par le traditionnel système de caste contribue à une forte conscience de classe, particulièrement en milieu urbain, fragmentant encore son tissu social. Outre ces spécificités sociales, elle présente aussi des particularités culturelles et religieuses régionales et des différences significatives de degrés de modernité entre populations urbaines et rurales.

Nonobstant cette hétérogénéité, certains auteurs y perçoivent une unité ou «*indianité*» («*Indian-ness*») (Chopra, 1984:13; Tardan-Masquelier, 1999) sous-jacente fondée sur des valeurs, des visions du monde et une forme sociétale commune, maintenue



par l'omniprésence de l'hindouisme jamais vaincu par ses multiples envahisseurs (Cocagnac, 1984; Dumont, 1964; Kakar, 1978; Macropaedia, 2002 v.14; Satyendra, 2000; Tardan-Masquelier, 1999; Tyler, 1973; Vincent, 1957). Vincent perçoit l'Inde comme une maison à plusieurs étages et compartiments variés à laquelle s'ajoutent constamment de nouvelles pièces. Cocagnac (1984) explique « *l'âme commune* » indienne comme les racines d'un tout qui se développe de façon organique depuis des millénaires et dans lequel chaque individu est un passager: l'important est l'ensemble, la collectivité. Pour sa part, Dumont (1964 :95) recommande de « *...ne jamais oublier que l'Inde est une* » et que « *l'unité est si sûrement enracinée ... qu'elle peut se permettre toutes les libertés de l'expression* ». À l'instar de Mauss (1902), auquel il se réfère, et de Radhakrishnan (1927), Dumont (1964 :97) explique que l'Inde est comme « *des îlots dans la mer...reliés par une plate-forme immergée* ». Il y voit une société entière qui pense de façon holistique et dans laquelle les individus sont perçus comme des éléments interdépendants vivant dans un cadre patriarcal strictement hiérarchisé (Dumont, 1966; voir aussi Dhruvarajan, 1989 et Harlan & Courtwright, 1995). De son côté, Angot (2001 :31) explique que « *la religion et la philosophie décrivent des faits qui sont présentés comme éternels : la société ne change pas parce que les normes qui la régissent sont éternelles, la religion ne change pas, fondée qu'elle est sur des textes éternels, révélés* ». Les philosophes indiens de tous les âges ne se réclament pas d'une originalité personnelle mais se perçoivent comme commentateurs de pensées déjà élucidées, y introduisant de nouveaux et originaux points de vue comme on introduit de nouvelles billes dans un fil préexistant (Macropaedia 2002, v.21). En d'autres termes, l'amont et l'aval du fleuve de la vie sont partie intégrante du courant présent dans lequel l'individu s'insère et où il contribue au prolongement d'un flux perpétuel.

Si l'Inde est 'une', et inchangeable parce qu'éternelle dans ses valeurs fondamentales, elle se transforme néanmoins rapidement, surtout dans ses centres urbains, depuis son indépendance du colonialisme britannique. Vincent (1957 :209) et Dalrymple (1999 :9) en parlent comme d'une société en « *quiet revolution* » (révolution tranquille). Ces changements s'amplifient avec un développement industriel et un capitalisme relativement récents et s'accroissent au rythme de la mondialisation

économique actuelle. Le consumérisme l'ayant séduite (Biardeau, 1981), sa classe moyenne urbaine prend de l'expansion (Arora, 1999; Johnsen, 2002; Omvedt, 1994). Ces changements affectent à la fois positivement et négativement les populations touchées, mais, selon Devi (1998), Kishwar & Vanita (1991a) et Narayanan (1998), la 'modernisation' n'a toujours pas rejoint la masse de la société. Les femmes, en particulier, en bénéficient peu et nombreuses sont celles pour qui elle entraîne une oppression accrue plutôt qu'un bien-être (Bannerji, 2000). Nous le verrons plus loin.

Quelques données quantitatives sur l'Inde sont pertinentes à notre sujet de recherche qui examine principalement la place et le traitement réservé aux femmes dans le monde hindou. Depuis 1951 (Muthiah, 1987), jusqu'à ce jour, (Discover India, 2000; Segala, 1999; The World Factbook, 2002a), les personnes de sexe féminin manquent de façon croissante par millions en Inde. En 1951 l'écart entre hommes et femmes était de 10 millions d'individus; en 2002, il est passé à plus de 35 millions (The World Factbook, 2002a) représentant, sur une population de 1 000 habitants, environ 517 hommes pour 483 femmes. Selon les écrits, on attribue les causes de cet écart aux 'foeticides' (voir annexe 1, tableau II), aux infanticides de fillettes, aux homicides de jeunes épouses en raison de dots jugées insuffisantes, aux mortalités dues à une insuffisance de soins lors d'accouchements et à une négligence chronique des filles par rapport aux garçons (Jenkins, 1986; Kishwar & Vanita, 1991a; Prasad, 1994; Ramachandran, 1992; Research Directorate, 1995; Segala, 1999).

Sur le plan éducationnel, en 1981, 75% des femmes étaient analphabètes contre 53% des hommes, (Muthiah, 1987). Vingt ans plus tard, l'Encyclopaedia Britannica révèle que 90% des enfants d'âge scolaire primaire sont inscrits à l'école, mais que plusieurs ne la fréquentent pas de façon régulière, les filles surtout. Chez les personnes de quinze ans et plus, environ la moitié de la population générale demeure illettrée, ce taux grimant à près de 62% chez les femmes contre 34% pour les hommes (Macropaedia, v 21, p. 23 ; The World Factbook, 2002a). Le taux d'alphabétisation des hommes grimpe plus rapidement que celui des femmes, l'égalité des sexes étant donc loin d'être acquise. Le progrès sur les plans scientifique, artistique, politique et professionnel

touche principalement les femmes urbaines des castes et des classes moyennes et supérieures (Narayanan, 1998), laissant la vaste majorité hors d'accès au progrès. Rappelons ici qu'au plan politique, l'Inde est néanmoins la deuxième démocratie au monde à avoir élu une femme, l'honorable Indira Gandhi, à la tête de son gouvernement, dirigeant le pays de 1966 à 1977, puis de 1980 à 1984 (Bulbeck, 1998; Macropaedia, 2002, v.21)

### **2.1.2 Le Sri Lanka**

Les tamouls srilankais –qui constituent l'une des populations cibles de notre recherche- représentent environ 18% de la population totale de la République socialiste démocratique du Sri Lanka qui compte près de 20 millions d'habitants (The World Factbook, 2002b). Ils sont donc plus de 3 500 000, dont 70% ruraux, surtout concentrés dans la péninsule de Jaffna, appelée aussi Tamil Eelam, à la pointe nord de l'île. Les portugais, les hollandais et les britanniques ont tour à tour occupé diverses parties de l'île, les derniers y important des tamouls indiens pour travailler à leurs plantations. La majorité des tamouls srilankais habitent toutefois l'île depuis bien avant la colonisation britannique (Macropaedia, 2002 v.28). Il s'agit d'un peuple dravidien qui retracerait ses origines aux antiques villes de Harappa et Mohenjodaro dans la vallée de l'Indus (aujourd'hui le Pakistan), 4 000 ans avant Jésus-Christ. Cette théorie de leurs origines est toutefois incertaine. Où qu'ils soient, au Tamil Nadu, au Sri Lanka ou ailleurs dans le monde, ils se considèrent aujourd'hui comme une nation (Satyendra, 2000).

Depuis l'indépendance du Sri Lanka en 1948, les relations entre cinghalais et tamouls ont progressivement été conflictuelles, culminant en une guerre civile au cours des années 80, les tamouls réclamant un état indépendant. Selon Satyendra (2000 :10) « *the armed resistance movement in Tamil Eelam... helped to break down casteism among the Tamil people. It helped to liberate Tamil women from the structures of oppression that had been deeply embedded in sections of Tamil society...* ». Pour sa part, Dalrymple (1999) révèle que la guérilla menée de façon continue pendant plus de dix ans par les *Tamil Tigres* est comparable à celle des *Viet Kongs* et des *Khmers Rouges*. Parmi ceux-ci, une aile féminine appelée *Freedom Birds* a combattu avec autant d'ardeur que sa

contrepartie masculine, ajoutant deux objectifs à ses efforts d'indépendance : combattre « *male domination and caste bigotry* » (Dalrymple, 1999 :248).

À l'inverse de l'Inde, au Sri Lanka le ratio entre les sexes est de 97 mâles pour 100 femelles. L'espérance de vie des femmes y est de 75 années, celle des hommes de 69,8. Quant au degré d'alphabétisme, il est de 93,4% pour les hommes et de 87,2% pour les femmes (The World Factbook, 2002b). Une comparaison de ces quelques données quantitatives entre l'Inde et le Sri Lanka laisse entrevoir une plus grande égalité entre les sexes au Sri Lanka de même qu'un niveau d'éducation nettement supérieur pour les deux sexes.

## **2.2 L'hindouisme et l'indianité: un bref exposé**

### **2.2.1 Origines, définitions et concepts fondamentaux**

L'hindouisme est si ancien que ses origines se perdent dans la pré-histoire. Le nom 'Inde' dérive du Grec '*India*', et le terme 'hindou' vient du persan 'sindhu', nom donné par les perses (iraniens d'aujourd'hui) au peuple habitant les rives du fleuve Indus. Les deux termes signifiaient donc à l'origine, un territoire et ses habitants, non un credo (Radhakrishnan, 1927). Les hindous eux-mêmes nomment leur religion « *Sanatana Dharma* », 'religion éternelle' (Johnsen 2002:6; Jokhoo, 2000) ou « *universal moral law* » (Kher, 1987:v). Elle prend sa source dans la révélation védique et ses shrutis (écrits fondamentaux), notamment les '*Veda*' ('savoirs') qui, croient les hindous, ont été révélés dans la nuit des temps, par une « *sorte de vibration sonore...censée avoir été captée...par des personnages situés bien au-dessus de l'humanité ordinaire* » (Hulin, 2002). Certains auteurs situent la transcription des révélations védiques vers la période couvrant 1 500 à 500 ans avant notre ère. Elles ont été transmises oralement d'âge en âge (Embree, 1972; Hulin, 2002) et, selon Müller (2002), constamment interprétées et réinterprétées par les prêtres *brâhmanes* (la plus haute caste) et en leur faveur. Quoique de nombreux 'sages' aient contribué à élucider la doctrine hindoue, aucun ne se réclame du titre de prophète ou de fondateur (Johnsen, 2002).

La vision hindoue des relations humaines se fonde également sur des lois interprétant les *Shrutis*, codifiées au cours d'une période de 1 000 ans prenant fin peu après l'avènement du Christ. Il s'agit des *Smritis*. À cette période correspond aussi l'écriture des grandes épopées du *Ramayana* et du *Mahabharata*. De ce dernier, un important chapitre constitue la *Bhagavad-Gita*, (Radhakrishnan, 1927:17), exposant les paroles du *Seigneur Krishna*. Du *Ramayana* et du *Mahabharata*, Gandhi affirme qu'ils sont « *the two books that millions of Hindus know and regard as their guides* » (Kher, 1987 :146). Ces écrits secondaires, décrétant une hiérarchie selon la caste et le genre, ont un impact sur les relations familiales et conjugales et sur la vie des femmes jusqu'à ce jour affirme Gupta (1999). À cet effet Dhruvarajan (1989:32) écrit : "*The Epics and the Puranas are imparted to women generation after generation in the form of storytelling... or in motion pictures...*", Sita, la fidèle et dévouée épouse de Rama (dans le *Ramayana*) étant le « *modèle éternel de toutes les petites filles de l'Inde* » selon Vincent (1983:39).

Klostermaier (1998:6-7) affirme que "*the real Hinduism of the Indian people is the accumulation of many different layers of religion*". Coomaraswamy & Nivedita (1967) et Tardan-Masquelier (1999:18) endossent cette affirmation, cette dernière expliquant que :

« *La force de ce noyau central [qu'est l'hindouisme], c'est qu'il organisait la vie des individus à l'intérieur d'une sorte de maillage total au sein duquel leurs appartenances généalogiques, les différents moments de leur existence, les tâches qu'ils avaient à accomplir et leur place précise dans la société étaient parfaitement définis et ordonnés à l'ensemble* ».

« *...le domaine du religieux* » poursuit Tardan-Masquelier (1999 :17) « *recouvre tous les autres, leur donne le sens ultime, même si le politique ou l'économique ont pu être relativement autonomes* ». L'hindouisme n'est pas une religion dans le sens judéo-chrétien du terme, mais une philosophie, une culture, une spiritualité, un mode de vie, un environnement tout englobant (Coomaraswamy & Nivedita, 1967; Ghose, 2003; Klostermaier, 1998; Mazumdar, 1995), « *a common atmosphere...an experience...a specific attitude of the self* » (Radhakrishnan, 1927 :13). Les différences dans les pratiques entre les sectes hindoues ne font qu'en effleurer la surface, ajoute ce dernier, les

croyances de fond demeurant les mêmes. L'hindouisme n'est pas dogmatique (Chopra, 1984; Kher, 1987): c'est davantage "*a way of life than a form of thought... the theist and the atheist, the skeptic and the agnostic may all be Hindus if they accept the Hindu system of culture and life. Hinduism insists not on religious conformity but on a spiritual and ethical outlook in life*" (Radhakrishnan, 1927:55). Biardeau (1981), Gandhi dans Kher (1987) et Müller (2002) confirment ce point. Ce qui importe dans cet environnement est que chacun accomplisse son *dharma* 'devoir d'état', avec droiture et selon sa place dans la société.

Dans la conception hindoue, le temps est cyclique (Tardan-Masquelier, 1999 :87), l'espace est ouvert et tout s'insère dans un continuum: religion et culture, sacré et séculier, spirituel et matériel, ciel et terre, tous ces éléments consistent des variantes inextricables d'un ensemble (Radhakrishnan, 1927). L'humanité fait partie intégrante du cosmos, mais elle est divisée en deux branches distinctes et complémentaires : le « *couple philosophique* » (Tardan-Masquelier, 2002 :1781) formé de '*purusha*', principe masculin signifiant conscience, pureté, inertie, liberté et autorité, et '*prakriti*', principe féminin, symbole d'énergie créatrice, d'action et vibration de *purusha*. (Une explication détaillée du regard hindou sur l'homme et la femme est élucidé au point 2.2.3).

Pour l'hindou, l'individu est une essence subtile qui, à vue d'œil, n'est 'rien', comme le noyau de l'extrême petite graine qui, en sacrifiant son essence, fait pousser le gigantesque banyan (arbre sud-asiatique) pour le bien commun. Telle la graine, l'individu doit se sacrifier au profit d'une entité plus grande, le groupe; tel le sel qui se dissout dans l'eau, l'individu doit se fondre dans le tout (Johnsen, 2002 :55-56; Tardan-Masquelier, 2002 :1776). Dans ce contexte, le devoir de chaque individu consiste à « *accomplir un effort constant de conformité à des paradigmes [traditionnels et éprouvés] qui garantissent l'efficacité* » (Tardan-Masquelier, 2002 :1775). L'individu doit constamment tenter de s'améliorer, dans le but de s'affranchir de la souffrance, de se libérer d'un mauvais *karma* (voir définition) et ainsi, de se désengager du cycle des renaissances et s'affranchir du monde terrestre (Cocagnac, 1984; Johnsen, 2002; Patanjali, 1991). Le sacrifice de soi, la recherche de la vérité, le non attachement aux

fruits de ses actions et la dévotion assurent le bien-être de l'ensemble; ce sont des thèmes récurrents dans les écrits (Karnik & Suri, 1995; Patanjali, 1991; Vivekananda, 2000). Ils visent à maintenir l'union, l'harmonie et la paix familiale et sociétale et à procurer la liberté et la sérénité intérieures.

Les concepts de *dharma* et de *karma*, étroitement liés à celui de réincarnation, sont fondamentaux (Angot, 2001; Johnsen, 2002; Kher, 1987), ainsi que *satya* (la recherche de vérité) et *ahimsa* (non-violence – voir définitions de termes pour une compréhension plus complète de ces concepts) (Fischer, 1983; Kher, 1987; Müller, 1961). Tel que mentionné précédemment, le *dharma* consiste en l'accomplissement de son devoir d'état avec droiture, selon sa place dans la hiérarchie sociale. La doctrine du *karma* est mal interprétée, non seulement des occidentaux, mais de la majorité hindoue pour qui il s'agit d'une fatalité (Karnik & Suri, 1995). Le véritable sens de cette doctrine est que si les circonstances d'une personne tiennent de ses actions dans une vie antérieure, son *karma* futur dépend de ses actions présentes. Chacun est donc en grande partie responsable de sa destinée et est libre de faire ou non des efforts en vue d'améliorer son sort, présent ou futur (Jokhoo, 2002; Sivananda, 2000; Vivekananda, 2000). Pour les hindous, le rang dans la hiérarchie des castes et le fait de naître garçon ou fille sont liés au *karma* antérieur: «*A person has to have sinned in his past life to be born a woman* » dit un ancien proverbe indien (Wadhwani, 1999:1). Accomplir son *dharma* jusqu'au bout, avec sacrifice de soi et détachement des résultats de ses actions procurera un bon *karma* lors d'une renaissance (Angot, 2001; Kher, 1987). Quant aux concepts complémentaires de *satya* (vérité) et de *ahimsa* (non-violence), (Fischer, 1983; Kher, 1987), ils s'appliquent à tous et en toutes circonstances. Si l'on en croit l'indologue Müller (1961), la majorité des hindous s'efforceraient de les mettre en pratique: se référant à nombre de voyageurs occidentaux et de personnes ayant séjourné dans l'Inde rurale à l'époque coloniale, il qualifie l'hindou d'honnête, franc, juste, sans détour, fidèle à ses engagements et généralement respectueux, aimable, joyeux et non violent. Il est toutefois possible que la révolution industrielle et la hausse de consumérisme en cours actuellement ait pu changer quelque peu ces caractéristiques, particulièrement en milieu urbain.

Deux autres conceptions hindoues de l'individu et de son rapport à Dieu, au cosmos, au temps et à l'humanité sont reliées à l'idée de continuum mentionnée trois paragraphes plus haut :

- 1) Radhakrishnan (1927 :88-89) explique que *"there is no Hell, for that means there is a place where God is not, and there are sins which exceed his love... Heaven and Hell are higher and lower stages in one continuous movement"*. Dans ce sens, *"no one is really beyond hope"* (Radhakrishnan 1927:51). Dans l'esprit du *karma*, péché et souffrance vont de pair: *"the wages of sin is suffering"*, ajoute-t-il (1927:89). Toute personne considérée méchante, '*evil*' ne l'est jamais 'absolument' et toute erreur est réparable dans la vie présente ou dans une renaissance. Le concept de 'péché mortel impardonnable' n'existe pas dans cet univers. Une personne décédant en état de 'péché mortel' sans repentir connaîtra un *karma* misérable dans une autre vie et devra se reprendre là; le repentir et les efforts pour 'se reprendre' produiront une renaissance dans un meilleur état (O'Flaherty, 1980).
- 2) Si la pensée chrétienne conçoit Dieu comme un juge et chaque nouveau-né comme entaché d'une faute originelle, l'hindouisme le conçoit plutôt comme un créancier et le nouveau-né comme endetté. Ce dernier doit à Dieu, à ses ancêtres et à ses parents le souffle de vie et, plus tard dans sa vie, à ses enseignants, le savoir. L'individu paie sa dette à Dieu en l'honorant, en respectant sa création et en assumant complètement ses devoirs d'état (Kher, 1987). Il rembourse ses dettes envers ses ancêtres et ses parents en perpétuant le nom de la famille par la naissance de fils et celle envers ses enseignants (incluant sa mère en tant que première éducatrice et soignante, dette si élevée qu'elle est considérée quasi-impossible à rembourser) (Madan, 1982) en les honorant et en transmettant son savoir et son expérience à sa descendance (Johnsen, 2002; Madan, 1982; Tardan-Masquelier, 1999).

Selon Müller (1961 :130), l'hindouisme n'est ni monothéiste, ni polythéiste, mais hénouthéiste, c'est-à-dire « *the worship of single gods, each occupying for a time a supreme position* ». Les hindous croient en un seul Être suprême, *Brâhma*, Créateur de



l'univers et de tout ce qu'il contient : tout est Dieu. La prolifération des dieux et déesses hindous n'occulte pas ce principe, selon Radhakrishnan (1927). Dans la préhistoire, cet Être a possiblement été conçu comme une déesse : « *God is the mother of all creation* » cite Dhruvarajan (1988 :275; voir aussi Klostermaier, 1998, sur ce point). L'hindouisme accole à chaque dieu une déesse ou *Shakti* (voir tableau I, p. 23) symbole de «*la faculté créatrice du dieu, sa capacité de relation avec le cosmos et les êtres, son mouvement d'extériorisation, sa mobilité* » (Tardan-Masquelier, 2002 :1778; voir aussi Guzder & Krishna, 1991 et Tyler, 1973). Tel l'Himalaya, les dieux représentent la puissance immobile et comme la *Ganga*, (le Gange) qui prend sa source au flanc de l'Himalaya, les *shaktis* servent d'intermédiaires entre la conscience et la matière: elles sont l'énergie nourricière en constant mouvement, assurant le bien-être de tous. Le couple hindou forme donc un tout indivisible explique Cocagnac (1984). Comme l'arc et la flèche, la puissance immobile et l'énergie active sont inconcevables l'une sans l'autre.

Environ 80% des indiens, et 75% des tamouls sri lankais sont hindous, religion qui se pratique principalement au foyer où on retrouve des temples plus ou moins élaborés. Tour à tour, ou tous ensembles, les membres de la famille y prient la divinité de leur choix (Jenkins, 1986; Mullatti, 1995; Poitevin & Rairkar, 1985; Robinson; 1985; Young, 1987). En outre, cette morale ancienne guide ses adeptes dans les menus détails de la vie quotidienne, qu'il s'agisse d'hygiène, de diète, de préparation culinaire ou de relations interpersonnelles et intergénérationnelles y compris avec ses mânes. Tous les actes en sont imprégnés, consciemment ou inconsciemment, et sont performés selon la caste (voir définitions de termes) (Johnsen, 2002). Par exemple, la 'grande caste' supérieure des *brâhmanes* doit être végétarienne, tandis que les autres peuvent se permettre de consommer des viandes (jamais le bœuf). Quant aux temples publics, ils servent surtout de lieux de pèlerinages et de festivals.

Le tableau I, à la page suivante résume les concepts généraux de l'hindouisme et de l'indianité pertinents à cette recherche.

**TABLEAU I : Sommaire des concepts fondamentaux de l'hindouisme et de l'indianité.**

Mode de pensée **holiste**

Sens du **sacré**.

**Hénothéisme** : dévotion, honneur à un seul dieu, ou à une seule déesse, à la fois – (croyance en un seul Être suprême, mais également à plusieurs représentations et incarnations de cet Être.

Concept de « **dharma** » : but de la vie, la voie de la droiture, de la règle, de la morale, de la vertu.  
Une place pour chacun; chacun sa place et ses devoirs selon son rang.

Concept de « **karma** » : croyance au pouvoir libérateur de la bonté. Actions humaines et leurs conséquences : un bon karma mène à une réincarnation en une caste supérieure et dans un corps masculin.

Concept de « **ahimsa** » : non-violence – ne faire de mal à qui ou quoi que ce soit sur la terre.

Concept de « **satya** » : vérité et recherche de vérité.

Concept de **dettes** : envers *Brâhma*, ses ancêtres, ses parents et ses enseignants.

Concept de **hiérarchie** : basée sur l'âge, le genre, la caste, les deux derniers étant fondés sur le principe de pureté/impureté (tel qu'expliqué au point 2.2.2, suivant et 2.2.3.2)

Concept de **gérontocratie**: Autorité détenue par les aînés et leur droit au respect et à l'obéissance.

Concept d'**interdépendance** entre genres et entre castes.

Concepts de **patriarcalité**, **patrilinéarité**, **patrilocalité**, **patrifocalité**. (concepts définis au tableau II et explicités au point 2.2.2, suivant)

Concepts de « **purusha** » (principe mâle, conscience pure) et « **prakriti** » (principe femelle, qui tient de la nature, inconscience).

Concept de « **shakti** » puissante énergie exclusivement féminine qui peut donner et maintenir la vie et restaurer l'honneur, mais qui peut également détruire.

Grande valeur accordée au statut de '**mère**' en tant que source de vie, enseignante et soignante.

© M. Loisel, Thèse doctorale, déc. 2003

### **2.2.2 Son système de castes**

Si l'occident catégorise ses sociétés selon le principe de classe fondée sur les niveaux d'éducation, d'emploi et de revenus, l'Inde divise principalement la sienne en castes, celles-ci étant catégorisées par leur niveau relatif de pureté/impureté (Douglas, 1966; Ghose, 2003). Selon Müller, (2002 :188), le système de castes aurait trois sources : ethnologique, qui se rapporte à la couleur, (le terme '*varna*' se traduisant littéralement par 'couleur'), séparant ainsi, dès le départ, les aryens au teint clair des dravidiens au teint foncé. Les domaines politique et professionnel servent aussi à catégoriser les gens. La caste est héréditaire: les familles et leur lignée, non les

individus, sont ainsi classées. Certains auteurs qualifient les quatre '*varnas*' —*brâhmane*, *kshatriya*, *vaishya* et *shudra*— (voir définitions de termes) de 'catégories', d'autres les appellent des 'classes' et d'autres encore des 'castes' ou 'grandes castes'. La présente étude les nomme 'grandes castes' et elle se réfère aux plus de 3 000 '*jatis*', (litt. 'espèce' ou 'naissance') (Angot, 2001; Deliège, 1993; Tardan-Masquelier, 1999) en tant que 'castes', et à leurs sub-divisions en tant que 'sous-castes'. Les quatre 'grandes castes' correspondent à des catégories structurelles tandis que les castes et les sous-castes précisent davantage les hiérarchies fonctionnelles selon le principe de pureté/impureté. Ces dernières peuvent varier d'une région à l'autre (Deliège, 1993; Dumont, 1966; Kolenda, 1978; Mazumdar, 1994; Müller, 2002; Tyler, 1973). Sous les échelons de cette gradation, on retrouve les 'hors castes' ou '*scheduled castes*', connus généralement sous le vocable d'«intouchables» que Gandhi a re-nommé, '*harijans*', enfants de Dieu (Fischer, 1983). Aujourd'hui, les activistes intouchables se nomment «*dalits*», 'opprimés' ou 'écrasés' (Daniel, 1999-2000; Ghose, 2003; Lakshman, 1996; Mazumdar, 1994). Les dalits forment 20% de la population indienne (Ghose, 2003).

Traditionnellement, les *brâhmanes*, version hindoue du prêtre et de l'enseignant, forment la *varna* la plus noble et la plus 'pure'. Possédant la connaissance védique et étant responsables des cérémonies religieuses, ils symbolisent l'autorité (voir définitions) et représentent le spirituel et le culturel. Détenteurs des pouvoirs (voir définitions) politiques et militaires, les *kshatriyas*, (princes, et guerriers), occupent le deuxième rang. Le plan économique occupe le troisième: ce sont les *vaishyas* qui regroupent les agriculteurs/propriétaires terriens, les commerçants et les gens d'affaires. Finalement, les *shudras*, 'employés de soutien' en terme moderne, ouvriers et serviteurs des trois *varnas* supérieures, arrivent en quatrième place. Les intouchables exécutent les travaux les plus 'polluants': la manipulation de toute matière morte et de tout rebut. La majorité des hindous croient que le système de castes a été institué dans les *vedas* (Écrits fondamentaux). À la suite d'études approfondies de ces écrits, Müller (2002) affirme toutefois n'avoir pas trouvé de texte védique à cet effet. C'est plutôt le juriste hindou *Manu*, dans son code de lois, qui en développe le concept. Müller suggère par conséquent qu'il s'agit d'une loi humaine ou sociale, non religieuse. Mais les écrits de

Manu sont considérés comme étant d'ordre religieux et Dalrymple (1999:115) voit le système comme « *a form of divinely ordained serfdom* » qui, encore aujourd'hui, règle « *every detail of life in the traditional Indian village, where 80 per cent of Indians still live* ». Jaquier (2003) confirme cet état de fait : malgré son abolition officielle dans la constitution indienne depuis 1950, le système demeure vigoureux. Klostermaier (1998) y voit aussi une base divine ou morale, la croyance générale voulant que la naissance d'une personne dans une caste plus ou moins élevée dépende de son *karma* antérieur.

Cette « *hierarchically disposed mind* » dans les mots de Tyler (1973:4) fait conclure à Dalrymple (1994 :15) que « *... in many [...] aspects of Indian life, Might is Right* » et a incité Dumont (1966) à intituler son essai sur le système de castes « *Homo hierarchicus* ». Ce dernier explique que l'idéologie du système de caste « *est directement contredite par la théorie égalitaire de laquelle nous [occidentaux] participons* » (Dumont, 1966 :17). Dans cet environnement, « *il s'agit avant tout d'ordre, de hiérarchie, chaque homme particulier doit contribuer, à sa place, à l'ordre global et la justice consiste à proportionner les fonctions sociales par rapport à l'ensemble* » (Dumont, 1966 :23). À chaque caste sa culture, ses coutumes et son mode de vie (Tyler, 1973), et aucune ne peut survivre et conserver son statut sans l'autre. Le système engendre un esprit de collaboration et d'interdépendance (Angot, 2001). L'hérédité de la caste est protégée et renforcée par l'endogamie (tableau II, page suivante) (Deliège, 1993). Si un mariage 'hypergamique' est arrangé, il se fait entre une jeune fille de caste ou sous-caste légèrement inférieure à celle du garçon, jamais l'inverse, car, comme nous le verrons au point 2.2.3, la femme est perçue comme potentiellement 'polluable' et 'polluante'. Si elle descend de caste, sa progéniture devient 'intouchable' (Clark, 1989; Kaur, 1985; Miller, 1992; Minturn, 1993; Mullatti, 1995; Vincent, 1983). Les mariages hypergamiques se pratiquent principalement au Rajasthan et au Maharashtra, provinces du nord de l'Inde. Les tamouls, originaires du sud de l'Inde et du Sri Lanka, contractent des mariages endogames et isogames (tableau II) (Dumont, 1966; Kolenda, 1978). Il importe ici de noter que la pensée hiérarchique fermement ancrée dans l'esprit hindou s'applique tout autant au genre qu'à la caste, comme nous le verrons à la section suivante (2.2.3).

Tel qu'indiqué au point 2.1, l'Inde actuelle est en rapide transformation. Dans les grands centres urbains, où l'industrialisation, le capitalisme, le consumérisme ont progressivement pénétrés au cours du 20<sup>e</sup> siècle, castes et classes se superposent. Les familles urbaines s'identifient souvent davantage à une classe qu'à une caste (Seymour, 1999). Quoique la transition soit habituellement linéaire, caste supérieure devenant haute classe et ainsi de suite, les membres des castes inférieures, ayant dorénavant légalement accès à l'éducation, peuvent gravir les échelons de classes. L'ambition des basses castes et des hors-castes est toutefois mal vue par une partie substantielle de la haute société qui restreint leurs opportunités (Dhruvarajan, 1989; Vincent, 1983). Sur le plan familial, l'obligation demeure de se marier dans sa caste. S'ils ont des effets positifs pour certaines catégories de personnes, l'industrialisation et l'esprit capitaliste, -relativement nouveaux dans un pays où le chômage et la pauvreté sévissent durement-, engendrent de multiples problèmes pour la gent féminine, sujet que nous abordons ci-après.

**TABLEAU II : Sortes de mariages, types de maisonnées, caractéristiques familiales**

**Sortes de mariages:**

- > Endogame : Mariage à l'intérieur d'une même caste ('varna' et 'jati')
- > Exogame : Mariage à l'extérieur de la caste ('varna' ou 'jati') et hors hindouisme
- > Hypergame : Mariage d'une jeune fille de 'jati' légèrement inférieure à celle du garçon
- > Isogame : Mariage entre deux personnes (familles) de 'jati' égales
- > Monogame : Mariage à un seul partenaire (la très grande majorité chez les hindous)
- > Bi/polygame : Prendre une seconde femme si la première est inféconde, qu'elle n'engendre pas de fils, a un 'mauvais tempérament' ou est soupçonnée d'adultère.

**Types de maisonnées:**

- > Unité nucléaire : Père, mère, enfants
- > Nucléaire extensionnée : Le couple central dirige la famille, mais les parents du mari et/ou d'autres membres de sa famille peuvent habiter avec l'unité nucléaire. (Ex. parents parrainés)
- > Nucléaire élargie : Différentes unités nucléaires de frères vivant sous toits séparés mais partageant des responsabilités communes.
- > Jointe (ou indivise) : Deux types :
  - 1) 'générationnelle' : trois générations patrilinéaires, incluant ou non les familles de frères mariés, vivant sous le même toit sous la direction des aînés (grands-parents)
  - 2) 'fraternelle' - Plusieurs frères mariés, avec familles, partageant le même toit sous la direction du frère aîné.

**Caractéristiques familiales :**

- > Patriarcale : Autorité et pouvoirs décisionnels détenus par le genre masculin
- > Patrilocale : Dévouement au mari et soins focalisés sur le genre masculin
- > Patrilinéaire : Appartenance des enfants au père et à sa famille
- > Patrilocale : La femme 'appartient' à sa belle-famille; la jeune épouse quitte son foyer d'origine pour vivre dans la maison de la famille de son mari.

### 2.2.3 Regards sur l'homme, la femme, le couple, la famille

#### 2.2.3.1 *Regard sur l'homme*

En tant que 'conscience' et 'porteur d'identité' l'homme est considéré supérieur à la femme : « *By the sacred tradition the woman is declared to be the soil, the man is declared to be the seed... the seed is declared to be more important; for the offspring of all created being is marked by the characteristics of the seed* » (Manu dans Bühler, 1886/1993 :IX :33-34-35). En tant qu'époux, il en est le propriétaire (Abraham, 1998), il la contient (Madan, 1982) : étant perçu comme le contenant, et elle l'eau, elle doit se modeler à lui et à sa famille (Derné, 1995). Il représente l'autorité (voir définition), le patron, le 'dieu' (Derné, 1995; Papp, 1993) de son épouse. Il doit conséquemment la diriger, la protéger et la contrôler puisque celle-ci représente la matière 'inconsciente' (Buhler, 1993; Derné, 1995; Dhruvarajan, 1988b et 1989; Young, 1987). Unis ils ne font qu'un, indivisible; ils sont interdépendants (Tyler, 1973) et inséparables de « *L'Être supra-cosmique* » (Tardan-Masquelier, 1999:68).

L'hindouisme est avant tout « *affaire d'hommes, c'est au premier abord d'une évidence criante* » commente Tardan-Masquelier (1999 :196). La loi du *dharma* guide toute la vie des individus, l'homme *brâhmane* en particulier. Quatre étapes rythment sa vie : 1) le *brâhmacarya* : étudiant, en préparation à l'âge adulte. 2) Le *grhashtha*, maître de maison, période pendant laquelle il doit repayer sa dette envers ses ancêtres. Le mariage étant le seul moyen légitime par lequel il peut rembourser cette dette, celui-ci est obligatoire pour l'homme, autant que pour la femme. 3) Le *vânaprashtha*, retraite, idéalement en forêt, cela n'étant toutefois possible qu'exceptionnellement. Le début de cette étape coïncide, en principe, avec la naissance du premier petit-fils, moment à compter duquel le grand-père commence à prendre du recul, laissant progressivement les guides des affaires familiales entre les mains de son fils aîné. 4) Le *samnyâsin*, renonçant à la vie terrestre et à tout ce qu'elle contient, période de préparation spirituelle à la mort (Chekki, 1996a; Guzder & Krishna, 1991; Johnsen, 2002; Klostermaier, 1998; Tardan-Masquelier, 1999; Young, 1987).

Pour l'homme hindou, l'épouse serait donc comme une annexe nécessaire de passage dans sa vie, un élément lui permettant à la fois de prospérer et de payer ses dettes envers ses parents et ses ancêtres, en perpétuant sa lignée et en prenant soin de ses parents. Il lui doit toutefois justice, compassion, respect et honneur. Dans la réalité, elle est toutefois souvent une servante, une cuisinière, voire une 'esclave' (Gandhi dans Fischer, 1983) sur laquelle il a des droits (Abraham, 1998 & 2000; Kishwar & Vanita, 1991; Wiser & Wiser, 1971). Pour elle, il est sa raison de vivre comme nous allons le voir maintenant.

### ***2.2.3.2 Regards paradoxaux sur la femme et ses réalités actuelles***

La trajectoire de vie de la femme hindoue se résume idéalement à deux périodes liées à ses raisons d'être: assumer ses rôles d'épouse, de mère et de belle-fille. La première période, '*kaumarya*', est une préparation à la vie de femme mariée (Madan, 1990), au cours de laquelle sa mère l'initie à la cuisine, aux soins du ménage et, surtout, à la docilité et à l'esprit de service combinés à l'oubli de soi (Shirwadkar, 2003 :5). Cette étape prend fin lorsque la mariée quitte sa famille d'origine le jour de son mariage pour vivre dans sa belle-famille à qui elle appartient désormais. Son père lui prodigue alors ses derniers conseils et avertissements que les répondants de l'étude de Derné (1995 :32) résument ainsi :

*« You should obey your mother-in-law and father-in-law. Don't give any type of disrespect... adjust with the family in every way... serve your mother-in-law and father-in-law. Remain faithful with your husband. Never do any wrong things. No stigma should come on us because someone says that our daughter is wrong... Do whatever work there is smoothly and in the right way... You should not have verbal disputes. You should follow their orders. »*

La seconde étape de la vie d'une femme hindoue est le '*vivaha*', la vie de mariage, celui-ci étant sacré et obligatoire. Cette étape réunit pour elle toutes les étapes que traverse son époux, car elle se doit d'être dévouée à son 'dieu' (Papp, 1993), sacrifiant son bien-être au profit de ses enfants, de son mari et de ses beaux-parents, assumant une vie de service et de dévouement pour le bien de la famille (Bühler, 1993; Dhruvarajan, 1989; Jenkins, 1986; Pearson, 1996; Robinson, 1985; Shirwadkar, 2003; Vincent, 1983, Wiser & Wiser, 1971, Young, 1987). Les femmes qui n'ont 'pas de

chance' traversent une troisième période qu'elles redoutent, le veuvage, car une veuve est de mauvais augure. Ayant perdu son 'contenant', sa raison d'être, elle doit par conséquent se retirer du monde et vivre en ascète. Le remariage des veuves en Inde est légal depuis 1956, mais toujours mal vu par la société; il est donc rare dans les trois 'varnas' supérieures et dans les classes moyennes et élevées (Almeyda, 1996; Dalrymple, 1999; Harlan & Courwright, 1995; Kumar, 1997; Minturn, 1993; Mullatti, 1995; Sarasvati, 1976; Shariff, 1996; Wadley, 1995).

Si la hiérarchie de castes est clairement définie, il en va autrement pour la hiérarchie entre les sexes (Madan 1990; Rao & Patil, 1996). Une analyse de la conception de la femme à travers le prisme du système de castes et de ses critères de division selon une relative pureté/impureté, fait ressortir plusieurs paradoxes face au genre féminin : « ...la tradition hindoue fait preuve d'ambivalence et de contradictions, parfois criantes, dans ses perceptions du féminin » et cela « tant dans les textes que dans les discours » affirme de Turreil (1999 :7). Les lois de Manu (Bühler, 1993) dictent que la femme, surtout en tant que mère, doit être considérée comme *brâhmane* puisqu'honorée et respectée à titre de principale éducatrice des enfants. "*Women must be honoured and adorned by their fathers, brothers, husbands and brothers-in-law who desire [their own] welfare...*" (Manu dans Bühler, 1993:III:55-56) "*The teacher is ten times more venerable than a sub-teacher, the father a hundred times more than the teacher, but the mother a thousand times more than the father*" (ibid, II:145).

Par contre, en tant qu'épouse et belle-fille, tel un *shudra* (quatrième caste) elle doit servir son 'seigneur et maître', sa belle-mère et sa belle-famille (Chekki, 1996b; Dhruvarajan, 1988 et 1989; Jenkins, 1986; Patel, 1999; Rao & Patil, 1996; Robinson, 1985; Vâlmikî, 1999; Vincent, 1957; Wiser & Wiser, 1971; Young, 1987). Lorsque menstruée ou en période post natale, elle devient 'polluante', 'impure', au point d'être 'intouchable' et mise en quarantaine (Douglas, 1966; Madan, 1990). Notons aussi que tels les *intouchables* à qui on donne les restes à manger, la jeune épouse hindoue mange traditionnellement après son mari, ses enfants et ses beaux-parents, et se contente souvent des restes (Dhruvarajan, 1989). Par contre, elle est aussi *shakti*, pouvoir actif, protecteur,



nourricier et destructeur, tel celui de la deuxième ‘varna’, les *kshatriyas*, (Guzder & Krishna, 1991; Tardan-Masquelier, 1999). Finalement, elle est considérée comme de bon augure en tant qu’épouse, sensée apporter la prospérité par son sens de l’économie et sa dot. Elle incarne alors *Lakshmi*, déesse de la prospérité (Harlan & Courtwright, 1995; Rao & Patil, 1996), l’insérant symboliquement dans la caste des *vaishyas* (Young, 1987). Par ailleurs, si elle devient veuve sans avoir conçu un fils, elle descend au plus bas échelon, voire aux enfers: « *of all inauspicious things, the widow is the most inauspicious...* » O’Hanlon, (1994:30), affirmation confirmée par Dalrymple (1999), Kumar (1994 et 1997), Madan (1990), Minturn (1993), Rhodes Bailly (1999), Sarasvati (1976), Shariff (1996) et Wadley (1995). On la tient alors en marge de la société, peu nourrie, considérée comme un fardeau, exclue des réjouissances, soumise aux tâches les plus ingrates, parfois obligée de se prostituer ou de mendier pour survivre.

Une comparaison entre les éléments nécessaires à un sacrifice védique et les rituels entourant le mariage hindou révèle une association entre les deux. Dans un sacrifice on retrouve un ‘sacrificateur’, celui (ou ceux) qui fait accomplir le sacrifice, un ‘sacrifié’, animal ou humain, et un ‘sacrifiant’, le *brâhmane* performant le rituel du sacrifice. On y retrouve aussi les notions de ‘don’, de ‘noeud’ liant les parties ensemble, de ‘consécration’ qui implique une victime ‘pure’ qui devient ‘sacralisée’ et sacralise l’union, et sert d’intermédiaire: « *the thing consecrated serves as an intermediary between the sacrificer (sacrificateur)... and the divinity to whom the sacrifice is usually addressed* » (Hubert & Mauss, 1964 :11). Le sacrifice implique également une ‘rupture’, une ‘destruction’, un acte ‘d’abnégation’ de soi de la part du sacrifié; il accompagne des ‘moments solennels’ de la vie et est accompli dans un ‘but précis’.

Les rituels, cérémonies et négociations entourant le mariage hindou impliquent les éléments identifiés ci-dessus : la famille d’origine de la femme tient lieu de ‘sacrificateur’, puisqu’elle fait ‘don’ d’une vierge ‘pure’ (la sacrifiée), qu’elle assume tous les frais du mariage (le sacrifice), verse une dot et offre des cadeaux à la famille du marié. Le *brâhmane* ‘sacrifiant’, performe les rituels et récite les *mantras* (courts versets religieux) de circonstance. L’époux, principal bénéficiaire du sacrifice, est déifié.

Encore une fois, Manu est explicite sur ce point : « ...*a husband must be constantly worshipped as a god by a faithful wife* » (Bühler, 1993:V :154). Un 'nœud' symbolique lie un coin de sârî de la mariée à une écharpe portée par le marié. Le 'moment solennel' des sept pas autour du feu sacré lie la femme à son mari et à sa belle-famille dans le 'but précis' de reproduire la lignée de celle-ci (Dhruvarajan, 1989). Elle devra aussi continuer de se sacrifier pour le bien-être de son mari et de sa famille, par une 'abnégation' perpétuelle de soi. Le mariage est un 'sacrement' (*sanskara*) (Montaut & Joshi, 1999); la mariée doit, par la suite, se 'consacrer' à son 'seigneur et maître' et à sa belle-famille : « *A faithful wife, who desires to dwell with her husband, must never do anything that might displease him who took her hand...* » décrète Manu (Bühler, 1993 :V :156-157). Elle devient 'l'intermédiaire' entre les deux familles ainsi unies et entre sa famille et son époux 'divinisé'. Ce 'moment solennel' entraîne une 'rupture' d'avec sa famille d'origine et une 'destruction' de son identité pour en assumer une nouvelle. (Bannerjee, 1996; Harlan & Courtwright, 1995; HolyIndia, 2003; Jeevansathi, 2003; Lalwani, 2003; Raheja, 1995; Vivah Sambandhi, 2003).

Lakshmi (1988:273) résume ainsi la vision hindoue de la femme: "*To be woman is to accept suffering. Suffering ennobles. Endurance is a part of femininity. Woman is patient like the earth, she can accept all the trampling*". Naître de sexe féminin signifie un mauvais *karma* passé, il est donc considéré 'normal' qu'une femme se repente et se reprenne de ses fautes par le sacrifice de soi, le dévouement et la souffrance. Elle incarne donc « *le deuxième sexe* » (de Beauvoir, 1949), inférieure à l'homme, même en tant que mère, puisqu'elle doit être 'protégée' par son fils, n'étant jamais « *fit for independence* » selon Manu (Bühler, 1993; Robinson, 1985; Young, 1987). Par ailleurs, selon le concept de *shakti*, elle détient un pouvoir créateur reconnu et vénéré, (pouvoir d'attraction sexuelle et du don de la vie), mais craint, celui-ci la rendant dangereuse car ce pouvoir peut aussi détruire l'harmonie et l'honneur de la famille et de la caste, voire la vie. « *Avatum pennale, alivatum pennale* » -par la femme vient l'être, par la femme vient la destruction, dit un proverbe tamoul (Madan, 1990 :73). Indépendamment du traitement qu'elle reçoit, elle doit donc s'assurer d'accomplir parfaitement ses devoirs d'état de manière à conserver son bon augure (Rhodes Bailly, 1999) et renaître dans un meilleur

état une prochaine fois. Pour sa part, Radhakrishnan (1927) dit, dans un même exposé, que la femme est « *of inferior birth* » (1927 :90) et que « *while women's functions are distinguished from those of men, there is no suggestion of their inferiority* » (1927 :86). Comme l'affirme Labonté (1999 :16) l'Inde est un "*Pays de paradoxes*".

Certains écrits indiquent, qu'en principe, le statut, l'autorité, les pouvoirs et le degré de liberté de la femme hindoue ne sont pas statiques dans le temps. Ils peuvent progresser au fil des ans à condition qu'elle soit mariée, qu'elle devienne mère d'un fils et qu'elle accède tour à tour au statut de belle-mère et de grand-mère (Seymour, 1999). En outre, lorsque la femme a suffisamment prouvé sa loyauté à sa belle-famille (Derné, 1995), et qu'elle a atteint sa ménopause, étape à laquelle elle cesse d'être mensuellement polluée et polluante, elle peut être davantage libérée de son confinement à domicile (Almeida, 1996; Dhruvarajan, 1988b et 1989; Guzder & Krishna, 1991; Jenkins, 1986; Madan, 1990; Minturn, 1993; Patel, 1999; Seymour, 1999; Vincent, 1983) (Voir annexe 1, tableau III). L'acquisition de ces pouvoirs se limite toutefois à la sphère domestique et, comme nous le verrons à la section 2.3, les relations belle-mère – belle-fille étant souvent conflictuelles, cette acquisition risque de perpétuer la violence envers les jeunes mariées, la belle-mère pouvant devenir à la fois auteure, metteuse en scène et actrice de violence verbale, psychologique et physique au sein de la famille (Cocagnac, 1984; Miller, 1992).

Citant un écrit védique, Cocagnac (1984 :152) explique que malgré son statut inférieur à l'homme, la position de la femme hindoue n'est pas perçue comme humiliante mais constitue « *une force qui permet à l'homme de s'assurer contre les angoisses de sa situation solitaire* » puisque « *le Maître de toute création... modela la femme et la mit sous l'homme* », le but étant de lui fournir un point d'appui. De ce point de vue, elle est perçue comme efficace et indispensable à l'avancement de l'homme dans la vie, étant sa force, son soutien, son levier en tant que mère et épouse: position subalterne, soumise et effacée, mais utile. Certains auteurs précisent que même instruite, son éducation ne sert pas nécessairement à son développement personnel, mais d'abord à hausser le prestige de son mari dans la société, à lui servir de 'compagne agréable', et à être une éducatrice

‘éduquée’ pour ses enfants (Jenkins, 1986; Labonté, 1999; Mukhopadhyay et al, 1994; Vincent 1983). Selon l’étude de Seymour, (1999), nombre de jeunes filles fréquentant l’université en Inde se voient elles-mêmes de cette manière.

L’étude qualitative de Derné (1995), entreprise à Varanassi (Bénarès) en Uttar Pradesh, Inde du nord, auprès de 49 hommes de classes moyennes représentant les quatre ‘grandes castes’ révèle les qualités attendues de l’épouse idéale pour l’homme hindou : servante dévouée, vaillante, obéissante, silencieuse, discrète, tolérante, propre et bonne cuisinière; elle est également modeste, gênée, voire honteuse, en public, respectueuse des aînés –belle-mère et beau-père en particulier-, même si ceux-ci la maltraitent. Elle est satisfaite de son sort, ne se plaint jamais et vise l’excellence dans l’accomplissement de ses devoirs. Elle doit aussi devenir entièrement loyale à sa belle-famille et avoir les intérêts de celle-ci à cœur. Derné reconnaît des différences entre le nord et le sud de l’Inde ainsi que des nuances régionales dans ses descriptions; dans leur ensemble, ses résultats correspondent toutefois aux descriptions retrouvées dans d’autres écrits.

Malgré sa dépendance perpétuelle aux hommes de sa famille, combinée à la protection et au contrôle de son mari, la femme hindoue demeure relativement libre et indépendante sur deux plans : 1) la ségrégation coutumière des sexes et la vie en famille jointe, au sein desquelles les femmes peuvent s’entraider et se remplacer au besoin, peut les libérer, par exemple, pour accomplir un travail rémunérateur, s’offrir une vacance prolongée dans leur famille ou entreprendre des études en région lointaine (Seymour, 1999; Vincent, 1983). Cette relative liberté est toutefois sujette à la permission de la belle-mère (Dadi’s Family –vidéo-; Vincent, 1983). L’autonomie des femmes existe donc en tant que groupe. 2) Elle demeure intérieurement indépendante dans le sens où, nonobstant les comportements indésirables de son mari et les harcèlements qu’elle peut endurer dans sa belle-famille, elle accomplit fidèlement et quotidiennement ses devoirs d’épouse et de mère et, dans nombre de cas, entreprend librement des jeûnes en leur faveur (Mazumdar, 1994 :264). Dans son étude auprès de femmes hindoues en Inde, Pearson (1996) révèle que ces femmes considèrent que leurs jeûnes volontaires leur confèrent la paix de l’esprit « *Peace of mind* », et leur donne le courage de persévérer.

Que vivent actuellement les femmes au sein de leur famille dans une Inde en rapide transformation sociale? « *Each generation of women could say that their lives was/is strikingly different from the preceding generation* » affirme Chatterjee, 1990 :250) et confirment Madhurima (1996), Seymour (1999) et Vincent (1983). L'Inde assiste à la fois, depuis son indépendance et de façon accélérée depuis les années 70, à la montée d'un fondamentalisme religieux, à l'expansion de sa classe moyenne urbaine, à la croissance rapide d'un esprit capitaliste, compétitif et consumériste, à un féminisme actif et vigilant sur plusieurs fronts, et à une forte volonté des castes et des classes inférieures de se hausser dans l'échelle hiérarchique sociétale et d'émuler leurs supérieurs, phénomène qualifié de '*sanskritisation*' de la société (Derné, 1995; Ghose, 2003; Karlekar, 1998; Kumar, 1994; Mazumdar, 1994). Dans cette foulée, les normes qui traditionnellement guidaient les *brâhmanes* sont aujourd'hui reprises par les autres castes, avec des répercussions positives et négatives sur la vie des femmes (Bannerji, 2000; Mazumdar, 1994 et 1995; Prasad, 1990; Rao & Patil, 1996; Sharma, 1984; Research Directorate, 1995).

Côté positif, la protection légale de la femme contre toutes formes de discrimination à son égard est enchassée dans la constitution de la république (Madan, 1990; Rao & Patil, 1996; Vincent, 1983). La gent féminine indienne, surtout urbaine, a de plus en plus accès à l'alphabétisation, à une éducation supérieure, à des emplois de haut calibre et à une liberté de mouvement accrue. La femme urbaine a aussi la possibilité d'établir une unité nucléaire dès le mariage, ce qui facilite le rapprochement des couples, une relation plus égalitaire entre eux et une continuation des liens entre l'épouse et sa famille d'origine (Bharat, 1995; Mukhopadhyay, 1994; Ramu, 1988). Quelques auteurs affirment que les femmes indiennes avancent à grands pas d'une génération à l'autre, les jeunes filles urbaines se promenant aujourd'hui librement, confiantes et sûres d'elles (Luthra, 1996; Minturn, 1993 et Vincent, 1983). D'autres recherches révèlent aussi que, malgré les apparences, les couples urbains auraient des relations interdépendantes quasi égalitaires (Chatterjee, 1990; Chekki, 1996a; Conklin 1988; Ramu, 1988; Seymour, 1999), les femmes ayant une influence 'certaine' sur leur mari. Par contre, Jenkins (1986), Mazumdar (1995) et Robinson (1985) démontrent que

le code de lois de Manu exerce encore une forte influence sur les relations hommes-femmes. Réalisées à petite échelle et sur des cohortes dissemblables en diverses régions du pays, ces recherches exploratoires ne sont toutefois pas généralisables.

Côté négatif, les obstacles et les problèmes sont multiples:

Seule une mince élite urbaine réussit à se prévaloir des acquis mentionnés ci-dessus. La masse des femmes indiennes, pauvre, rurale et peu ou non alphabétisée, ignore les lois et ses droits, préoccupée qu'elle est à sa survie (Devi, 1998; Kishwar & Vanita, 1991a et b; Minturn, 1993; Narayanan, 1998). Les femmes des classes pauvres qui travaillent hors du foyer oeuvrent au bas échelons, dans les domaines de l'agriculture, des mines, de la construction, à la réparation des routes ou comme servantes (Kumar, 1997). Selon l'étude de Derné (1995), le pourcentage des femmes mariées des classes moyennes qui travaillent hors du foyer est minime. Seules 3% des épouses de ses répondants sont sur le marché du travail. Kurian (2001) confirme ces constatations expliquant que la participation des femmes en politique et sur le marché du travail est en chute libre depuis l'indépendance de l'Inde en 1947.

Malgré son abolition par Acte de loi en 1961 (Discover India, 2000; Kumar, 1997; voir annexe 1, tableau I), l'institution de la dot, terme devenu politiquement 'incorrect', (Seymour, 1999) est en effervescence particulièrement chez les 'nouveaux riches' des classes moyennes et chez ceux qui s'efforcent d'y appartenir. Les fillettes, considérées au nord de l'Inde comme 'bien d'un autre' ('*alien wealth*') (Karlekar, 1998), et les jeunes mariées hindoues se trouvent du coup en position vulnérable. Si, dans sa conception originale, le 'don d'une vierge' assortie d'une dot unissait deux familles et constituait la forme de mariage la plus digne (Bühler, 1967; Tambiah, 1973), elle revêt aujourd'hui des allures mercantiles, voire d'avidité: « *The period of marriage ceremonies is fraught with tension, as the groom's family may not accept the proffered dowry or may make other unexpected demands* » (Wadley, 1995:97; voir aussi Kurian, 2001). Cette réalité a fait les manchettes en mai 2003 dans la presse internationale lorsque Nisha Sharma, jeune femme d'une banlieue de New Delhi, a refusé son mariage arrangé le jour même de sa célébration à cause de demandes exigeantes de dernière heure de la part de

sa 'future' belle-mère et de son fiancé (Brooke, 2003; New York Times, 2003; Ouimet, 2003; Shirwadkar, 2003). Notons toutefois que son courage lui a aussitôt valu plusieurs admirateurs et prétendants, preuve que certains indiens abhorrent cette pratique. Ce marchandage de la dot entraîne de graves problèmes pour nombre de filles et de jeunes femmes appartenant à la 'nouvelle bourgeoisie' ou « *nouveaux riches* » (Mazumdar, 1994 :251; Paringaux, 2001). Elles sont littéralement 'sacrifiées' à son autel par foeticides (voir définitions de termes), infanticides, harcèlements et 'dowry deaths' ou 'bride burning' (Kishwar & Vanita, 1991b; Miller 1992; Paringaux, 2001; Prasad, 1990 et 1994; Research Directorate, 1995; Segala, 1999; Singh & Singh, 1990; Wadhwani, 1999). La section 304B du Code pénal indien définit les homicides ou suicides poussés pour cause de dot comme suit : « *where a woman dies of burns or other injuries within seven years of her marriage and there is evidence of cruelty and harassment by the husband or any relative of her husband for or in connection with any demand for dowry* » (Gov. of India, 1995:101).

La dot mène aussi à des mariages hypergamiques (voir tableau II p.26), problème complexe, puisqu'il s'agit généralement de jeunes femmes de castes inférieures mais issues de familles de classes socio-économiques supérieures à celle de leur conjoint. Ces femmes risquent de devenir de perpétuelles intermédiaires économiques entre leur famille d'origine et leur famille 'réelle', puisque les demandes de dot en Inde peuvent être illimitées (Gov. of India, 1961; Krane, 1996; Miller, 1992; Minturn, 1993; Prasad, 1990; Research Directorate, 1995). En outre, elles se retrouvent infériorisées au sein de leur belle-famille non seulement en raison de leur genre, de leur âge et du fait qu'elles sont 'importées', mais aussi en raison de leur caste (Karlekar, 1998).

Malgré la prolifération d'écrits dépeignant *la* femme hindoue, en parler en tant que 'femme hindoue' la stéréotype et cela cache plus de réalité qu'il n'en révèle, dit Madan (1990). En effet, les différences de circonstances et de styles de vie en Inde abondent : d'abord entre le nord et le sud, puis d'une région à l'autre, entre familles urbaines et rurales et entre castes et classes sociales.

La période de transition actuelle, d'un monde traditionnel et majoritairement agricole vers une économie industrielle moderne complexifie la situation (Seymour, 1999). Par contre, poursuit Madan (1990), l'analyste manquant d'espace et de temps pour focaliser sur les détails doit décider de n'examiner que les tendances générales. C'est notre cas. À ce compte, ajoute-t-il, « *one is struck by the bald monotony of the story one tells* » (p. 68). Voilà ce que révèle notre recension des écrits sur la femme hindoue. S'il n'y a pas de stéréotypes, certains thèmes redondants caractérisent tout de même la vie de cette femme: son abnégation de soi et son effacement au profit de son mari et de sa famille, sa force intérieure transmise de mère en fille et maintenue par diverses pratiques spirituelles, sa perpétuelle dépendance envers les hommes de sa famille, sa croyance intériorisée d'un besoin de sécurité et de protection en tant que femme, sa vulnérabilité en tant que jeune épouse, son obligation à la soumission, ses souffrances refoulées au sein de sa belle-famille, ses possibilités de monter en statut et en pouvoir si elle conçoit des fils, sa capacité, à titre de belle-mère détentrice de pouvoir, d'être à son tour abusive envers ses subalternes, signe de souffrance qui perdure et, finalement, sa hantise du veuvage qui fera d'elle une morte ambulante.

Un dernier mot s'impose. La femme indienne est dépeinte dans plusieurs écrits comme forte, déterminée, fière et active. Malgré son traitement inférieur et sa vulnérabilité, elle défend courageusement ses droits depuis la moitié du 19<sup>e</sup> siècle, période marquant les débuts du mouvement pour l'amélioration du statut de la femme en Inde. Notons ici que le mouvement féministe en Inde œuvre avec force sur plusieurs fronts, ayant connu des succès non égalés en Occident sur les plans politique, légal et constitutionnel (Kumar, 1997; Kurian, 2001). Nous tenons à souligner ces faits, mais nous devons nous restreindre d'élaborer sur le sujet, étant hors propos dans cette thèse.

### ***2.2.3.3 Regards sur le couple, la famille et les relations familiales***

Nous l'avons déjà vu, un couple 'idéal' vit en interdépendance : tel l'Himalaya, l'époux personnifie la puissance immobile; telle la Ganga, l'épouse, imbue d'un pouvoir actif et nourricier, oeuvre constamment au bien-être de la famille (Cocagnac, 1984). Cette interdépendance s'insère dans un contexte de vie communautaire hiérarchique et



patriarcale où la ségrégation des sexes est de rigueur (Das, 1999; Derné, 1994; Madan, 1990; Seymour, 1999; Vincent, 1983; Wiser & Wiser, 1971). Ainsi, par respect pour les beaux-parents et par souci de restreindre l'influence de la jeune épouse sur son mari, ce qui risquerait de rompre l'harmonie familiale, les jeunes couples sont régis par des normes d'évitement pendant la journée (Derné (1994 et 1995; Dadi's family; Seymour, 1999). Il revient au jeune époux d'instruire son épouse sur les règles et les coutumes de sa famille, de la modeler et de la contrôler afin qu'elle s'y conforme. Notons toutefois qu'en raison de l'émergence de maisonnées nucléaires et d'un désir grandissant chez les hommes d'un rapprochement avec leurs épouses, il y a aujourd'hui, en milieu urbain, une certaine relâche de cette règle d'évitement entre époux et épouse (Derné, 1994; Narain, 1970; Seymour, 1999).

Le contrôle de la jeune épouse est de deux ordres selon Derné, (1995). Le premier consiste en une restriction spatiale protectrice hors du foyer, et un contrôle de ses connaissances du monde extérieur, prévenant ainsi toute rébellion et désir de *'flânerie vagabonde et inutile'* qui nuirait à la réputation de sa belle-famille. Dans un « *duo protecteur/protégé* » le rôle de protecteur escalade souvent vers celui de contrôleur puis d'abuseur, affirme Lamarre (1998 :4). Nous verrons à la section 2.2.4 la réalité de cette affirmation. Le deuxième ordre de contrôle tient de l'imposition de limites à la fierté et aux aspirations d'égalité de l'épouse qui gagne un salaire car, selon le principe de *'pativratya'* (dévotion de l'épouse à l'époux) ses devoirs d'épouse, de mère et de belle-fille l'enjoignent à la soumission, au sacrifice d'elle-même et au service à sa famille. Son travail à l'extérieur n'est qu'une aide peu valorisée (Bharat, 1995). L'homme est le chef de famille et le pourvoyeur. À ces titres, il est décideur, contrôleur de la discipline, gérant des finances, et représentant de la famille dans la communauté (Segala, 1999).

Les cérémonies du mariage hindou, les vœux échangés et leurs significations révèlent 1) le but du mariage: la reproduction, la prospérité et le plaisir sexuel; 2) le caractère sacré, indivisible et complémentaire de cette union; 3) l'obligation à la fidélité; 4) la position et les rôles de chacun dans le couple: lui étant le chef responsable du bien-être social et économique, elle l'humble et dévouée servante et soutien de son époux.

Nonobstant une tendance à la nucléarisation des familles, la famille jointe traditionnelle demeure l'idéal dans l'esprit de l'homme indien qui y trouve plusieurs avantages : l'entraide et le soutien du groupe masculin familial, la coopération, une facilité accrue d'atteindre la prospérité et le succès, la sécurité sociale dans le sens où l'union fait la force, la confiance dans les décisions prises en commun, le partage des soucis, des problèmes, des peines et des joies, l'expérience et la guidance des aînés, le contrôle de ces derniers sur les plus jeunes, et les pressions familiales contre les déviances. En outre, la structure familiale jointe est valorisée dans la société et permet aux hommes de payer leurs dettes envers leurs parents en les supportant financièrement et en s'assurant qu'ils soient servis et soignés, par leurs épouses, au soir de leur vie (Derné, 1995). Cette structure familiale n'est pas autant valorisée par les jeunes épouses du nord de l'Inde qui en paient les frais, vivant en marge de leur belle-famille, souvent négligées, violentées (Guzder & Krishna, 1991; Narayan, 1997) et assujetties à des tâches et des horaires contraignants, « *surtout si la maisonnée se trouve sous la coupe d'une belle-mère acariâtre et dominatrice* » (Cocagnac, 1984:297). Par contre dans les cas où la femme est traitée avec respect, justice et compréhension, celles-ci en apprécient l'entraide et le compagnonnage amical féminin qu'elles y trouvent (Seymour, 1999). Quant aux femmes tamoules, du sud de l'Inde et du Sri Lanka, leur mariage étant habituellement avec un homme de la famille élargie ou du même village, leur belle-mère s'avère souvent être un facteur de protection contre la violence conjugale (Jejeebhoy, 1998). La famille jointe et, à un moindre degré, les familles nucléaires extensionnées et nucléaires élargies demeurent communes dans les grandes villes et la norme en milieu rural (Conklin, 1988; Mullatti, 1995) (voir tableau II pour les types de maisonnées).

Les liens et les relations diffèrent substantiellement de ceux des familles occidentales. Le lien mère-fils est le plus intense de la famille hindoue (Narain, 1970) souvent même symbiotique (Kakar, 1978), relation que la belle-fille se doit de respecter (Derné 1994; Dhruvarajan, 1988b; Harlan & Courtwright, 1995; Jenkins, 1986; Madhurima, 1996; Young, 1987). « *Mother-son relationship...is more esteemed than that of husband and wife* » précisent Guzder & Krishna (1991 :271). Pour leur part, Narayan, (1997) et le vidéo 'Bold Steps' (ICWA, 2000) indiquent que par respect pour sa

mère, le fils n'interfère pas en cas d'abus, d'injustice et de violence de la part de celle-ci envers son épouse. Seymour (1999) confirme ces données.

Les relations entre époux tiennent davantage du *dharma* (devoir accompli correctement et avec droiture selon leurs rôles respectifs), de l'engagement filial et des responsabilités conjointes, que de l'amour 'passion'. «...*the associated values for the notion of Indian love which emerged from the data were as follows: respect, tolerance, obligation, duty, sacrifice, compromise* » révèle l'étude de Filteau (1980:294). Le respect et les égards mutuels, la complémentarité, la poursuite de buts communs, la fertilité, -naissances de fils surtout-, la loyauté l'un envers l'autre et envers la famille, le dévouement envers les aînés et la préservation de l'honneur familial constituent des leviers permettant le rapprochement et la croissance de l'attachement, de la tendresse et de l'amour dans un couple. Trawick (1996) inclut dans la notion d'amour, dans la conception tamoule, les éléments suivants : l'amour doit être contenu et se développer dans la discrétion; aimer, c'est se soucier du bien-être de l'autre et intervenir, même violemment, pour le ramener à la raison ou dans le droit chemin au besoin; le premier regard « *first glance* » revêt une importance capitale car « *souls are said to mix through the eyes* » (Trawick, 1996 :95); l'habitude de vivre avec une personne contribue au développement de l'amour; la violence, dans le meilleur intérêt du subordonné est considéré comme parfois nécessaire et démontre l'amour envers l'autre et envers le bien commun; l'humilité, la révérence et la générosité reflètent l'amour et soigner et servir en sont des marques concrètes. Dans ce contexte, dire 'je t'aime' ne signifie rien : c'est l'action qui compte. Il n'y a d'ailleurs aucune expression dans les langues tamoule et malayalam pour dire 'je t'aime', ce sentiment étant exprimé indirectement, par exemple, par « *la maison n'est pas la même quand vous n'êtes pas là* » (Jenkins, 1986 :205). En hindi, il y a un terme pour dire 'aimer quelqu'un' ou '*X aime Y*' (Montaut & Joshi, 1999).

L'idéal du mariage hindou est essentiellement un compagnonnage non-égalitaire et respectueux, interdépendant et discret, dans l'accomplissement des devoirs d'états de chacun et le respect de l'harmonie familiale (Bharat, 1995; Chekki, 1996a; Derné, 1994; Guzder & Krishna, 1991; Jenkins, 1986; Mullatti, 1995; Seymour, 1999). Pour sa part,

Narain (1970 :458) commente que « *The husband is without doubt superior... but practically nowhere do we find him a completely dominant, authoritarian and patriarchal figure* ». Le lent mouvement vers la maisonnée de type nucléaire ouvre la porte à une plus grande égalité du fait que l'homme n'a plus un accès aussi facile aux autres hommes de la famille pour discuter et décider, il doit se tourner vers son épouse pour prendre avis. Il s'agit, ici, d'un transfert d'une solidarité/entraide de genre à une de couple.

### 2.3 Violence intrafamiliale en milieu hindou<sup>1</sup>

Nous n'avons trouvé que peu d'études sur la violence intrafamiliale en Asie du sud, la majorité focalisant sur l'Inde, datant des années 90 et se référant principalement aux problèmes liés à la dot. Karlekar (1998) et Shirwadkar (2003) confirment cet état de fait. Les chercheurs indiens se réfèrent à la violence liée à la dot sous les rubriques « dowry violence », « dowry deaths », « wife burning » « kitchen deaths » et « stove deaths » (Bannerjee, 1996; Bumiller, 1990; Coomaraswamy, 1995; Gov. of India, 1995; Karlekar, 1998; Kishwar & Vanita, 1991; Kumar, 1997; Kurian, 2001; Narayan, 1997; Paringaux, 2001; Prasad, 1990 et 1994; Research Directorate, 1995; Segala, 1999; Sharma, 1984; Wadhwani, 1999). Leurs recherches révèlent non seulement des homicides, mais incluent de multiples formes de harcèlements et de tortures mentales et physiques. Comme nous l'avons signalé à la section 2.1.1, la montée du capitalisme et du consumérisme en Inde fait de nombreux aspirants à la richesse; la dot s'avère un moyen relativement simple et rapide d'y accéder. Ainsi, les mortalités dues à la dot auraient augmenté à un rythme de 170% au cours des années 90. La région métropolitaine de Delhi s'avère être l'épicentre de cet 'épidémie' de meurtres et de 'suicides forcés' dans les grandes villes (Kurian, 2001). Bien qu'elle soit la capitale de l'Inde, Delhi n'en reflète toutefois pas une image fidèle, selon Dalrymple (1994) qui voit, dans son histoire depuis l'affranchissement de l'Inde du colonialisme britannique, une clé à la compréhension de cette métropole. Delhi a subi des virements substantiels de populations lors de la partition de l'Inde et du Pakistan quand les musulmans ont dû fuir

---

<sup>1</sup> Voir Annexe 2, 'Définitions de termes', pour les termes liés à la violence intrafamiliale.

l'Inde vers le Pakistan et les Pendjabis (sikhs et hindous) ont dû s'exiler à l'inverse. Ainsi, la démographie actuelle de cette antique cité, constituée d'une majorité des réfugiés devenus de « *nouveaux riches* » (Dalrymple, 1994 :44) ambitieux, compétitifs et consommateurs, ne date que d'une cinquantaine d'années. La perte de tous leurs biens dans l'exode qui a suivi la partition, la violence accompagnant ces grands déplacements de population, ainsi que la relative facilité d'obtenir des dots vue l'obligation de chaque père de marier ses filles, expliquent partiellement cette avidité pour les dots.

Une étude effectuée à Chandigarh, capitale des états connexes du Pendjab (le Pendjab ayant été divisé entre le Pakistan et l'Inde dans la partition) et de Haryana en Inde du nord, avance que pour chaque meurtre dénoncé, vingt-sept ne le sont pas (Wadhwani, 1999). Cette dernière estime qu'entre 7 000 et 15 000 jeunes épouses en seraient victimes annuellement, Seager (1997:26) suggère une approximation de 20 000 mortalités entre 1988 et 1993 et Paringaux (2001) rapporte une centaine 'd'accidents et de suicides' de jeunes épouses par jour dans la seule ville de Bangalore, au sud de l'Inde où, dit-il, « *la tradition de la dot est moins forte que dans le nord* » (2001:2). Pour leur part, Nandita Gandhi, citée dans Kurian, (2001) et Shirwadkar (2003) expliquent la violence due à la dot, par l'avidité issue d'un consumérisme galopant surtout concentré dans les castes des gens d'affaires des grandes villes du nord de l'Inde.

### **2.3.1 Prévalence, intensité, fréquence et manifestations de violence**

La prévalence, l'intensité et la fréquence de la violence intrafamiliale en Inde, (toutes causes confondues) sont difficiles à cerner pour plusieurs raisons : la non reconnaissance du problème à moins que la vie de la victime soit en danger; le secret et la négation qui l'entourent, tant du côté des victimes que des agresseurs, d'une part par souci de sauvegarder la réputation de la famille dans la communauté et, d'autre part, en vertu du 'droit' du mari sur 'sa propriété' (Jejeebhoy, 1998; Segala, 1999); la négligence, voire la complicité des corps policiers, et leurs abus de pouvoir (Paringaux, 2001); le manque de définition reconnue de ce que constitue un acte violent. Les écarts sont significatifs entre les taux des sources de données gouvernementales et les taux avancés par les chercheurs. Par exemple, Seager (1997) mentionne 82 818 cas de violence

domestique rapportés à la police en Inde en une année, tandis que le *Crime Records Bureau of the Union Home Ministry*, avance le chiffre de 50 000 cas annuellement rapportés de femmes violentées (Thamizhan, 2002).

Certains chercheurs révèlent des taux s'échelonnant de 15% dans les castes et les classes supérieures, à près de 60 à 75% chez les plus démunis (Bhatti, 1990; Jejeebhoy, 1998; Madhurima, 1996; Mahajan, 1990). Pour leur part, Ganguly (1990) dans une recherche menée au Bengale occidentale (Inde du nord-est) et Pathak, (1990) au Gujarat (Inde du nord-ouest), indiquent une quasi-universalité du problème sur une base quotidienne. Utilisant les critères de prévalence et de fréquence, Campbell (1992) classe l'Inde au deuxième rang (après l'Iran) dans sa catégorie « *High levels of wife-beating* ». Selon une autre étude, conduite à Chandigarh, au nord-ouest de l'Inde, auprès d'un échantillon non probabiliste de 200 maisonnées, (Madhurima, 1996), les incidences de violence physique d'un mari envers une épouse seraient de l'ordre de 33%, toutes classes et castes confondues. Pour sa part, Jejeebhoy (1999) révèle des différences marquées de prévalence de violence physique entre le nord et le sud de l'Inde : en Uttar Pradesh, au nord, 47,7% des femmes de son étude rapportent être battues contre 38,5% au Tamil Nadu où, selon ce chercheur, les femmes jouissent d'une plus grande égalité dans la famille et d'une éducation généralement supérieure à celle des femmes du nord. Les abus verbaux et psychologiques accompagnent habituellement la violence physique et semblent répandus dans les hautes sphères de la société sans nécessairement s'accompagner de violence physique, précise Madhurima (1996).

Aux trois types de violence (physique, psychologique et verbale) mentionnés plus haut, s'ajoutent la privation systématique de nourriture et de soins médicaux (Karlekar, 1998; Kishwar & Vanita, 1991; Madhurima, 1996; Segala, 1999), et la violence par retrait '*withdrawal*' allant du silence (retrait de parole), en passant par le retrait d'affection, le refus de compassion, l'indifférence, l'isolement et la négligence, allant jusqu'à la désertion ou l'abandon (retrait total) (Kishwar & Vanita, 1991; Madhurima, 1996). En outre, l'obligation parfois imposée à la mère de tuer, généralement par strangulation, empoisonnement ou privation de nourriture, un nouveau né de sexe féminin 'de trop', est une forme de violence

psychologique et physique particulièrement grave (Karlekar, 1998; Minturn, 1993; Ramachandran, 1992; Research Directorate, 1995). Par ailleurs, Bhatti (1990) nomme 'violence sociale' des actes de violence verbale, psychologique et physique commis en public. Les chercheurs indiens mentionnent à peine l'abus économique et la violence sexuelle n'apparaît que dans l'analyse de Karlekar (1998) et dans un rapport de recherche de (Kishwar, 1999). Ces deux auteurs présument que ce type de violence est fort répandu.

Une étude de type secondaire comparant diverses cultures rapporte que 60% des femmes srilankaises déclarent être ou avoir été battues par leur conjoint, contre 22% des femmes de la province du Karnataka au sud de l'Inde (Krane, 1996). Karlekar (1998 :1747) commente toutefois ce dernier résultat, disant que les femmes indiennes ne nomment que la violence physique sévère quand elles parlent d'abus ou de violence. Être frappée ou gifflée de temps à autre est considéré « *routine husband-like behaviour* ». Shirwadkar, (2003) confirme cet énoncé. Une autre étude secondaire, (Miller, 1992), s'est penchée sur les résultats de recherches conduites au Pendjab en 1984, en Uttar Pradesh en 1987, au Bengal occidental en 1988, au Karnataka en 1980 et en 1988, en Andrah Pradesh en 1982, au Tamil Nadu en 1981 au Kerala en 1981 et au Sri Lanka en 1950. Elle révèle que:

*"So far, I have cases from all over India, and elsewhere in South Asia, attesting to a very widespread pattern indeed... wife-beating is characteristic of several households in the villages..."*

*"In most cases a young bride is continually harassed by her in-laws, particularly husband and mother-in-law, to bring more gifts from her natal family..."*

*"Women who work outside the home and earn an income are beaten as well as those who do not".*

*"In Sri Lanka, an anthropologist reports that wife-beating was universal in a village studied in the 1950s..." (p. 176-178).*

### **2.3.2 Facteurs de risque de violence intrafamiliale**

Quelques chercheurs (Jejeebhoy, 1998; Krane, 1996; Madhurima, 1996; Segala, 1999) identifient plusieurs facteurs de risque de violence intrafamiliale envers la femme dans la sphère privée du monde hindou : 1) la vision culturelle du couple établissant

l'inégalité entre l'homme et la femme, le premier étant le 'chef' voire le 'dieu et maître' de son épouse à qui elle doit obéissance; 2) la dépendance, subjective et objective de la femme envers les hommes de sa famille; 3) le manque de pouvoirs des jeunes épouses face à leur mari et à leur belle-mère; 4) le manque d'éducation des filles; 3) la patrilocalité, surtout au nord de l'Inde où la jeune fille doit être mariée jeune et hors de son village; 4) la patrilinéarité, donc l'importance de produire plus de fils que de filles; 5) l'indivisibilité du couple, la séparation et le divorce étant systématiquement découragé pour les femmes et le remariage des veuves et des femmes divorcées pratiquement inexistant; 6) la pauvreté; 7) le contrôle financier en tant que droit de l'époux, le premier devoir de la femme demeurant les soins du ménage, même si elle travaille à l'extérieur du foyer; 8) la ségrégation des sexes, phénomène strictement contrôlé en Asie du sud; 9) de façon générale, la valeur quasi-nulle de la vie d'une femme, surtout sur le plan économique, qui n'en tient qu'à sa dot dans la plupart des cas, celle-ci dépendant de sa famille, son père en particulier, et non d'elle-même. Remplacer une femme pour dot insuffisante peut même s'avérer une activité lucrative pour la belle-famille. 10) L'abus d'alcool et le '*gambling*' sont également perçus comme contributeurs substantiels à la violence conjugale.

Quelques recherches précisent les raisons invoquées par les hommes pour leur violence envers leurs épouses: 1) mauvais tempérament, c'est-à-dire impolie ou désobéissante; 2) plaignarde, chamoilleuse, critiqueuse, '*nagging*'; 3) paresseuse, se dérochant aux tâches domestiques; 4) querelleuse avec sa belle-mère et ses belles-sœurs; 5) incapable de produire des fils (Bhatti, 1990; Madhurima, 1996; Mahajan, 1990; Mohan, 1990). De leur côté, les femmes mettent le blâme sur l'abus d'alcool, l'infidélité, la suspicion des maris, et les critiques et racontars de leur belle-mère à leur égard (Bhatti, 1990; Ganguly, 1990; Madhurima, 1996; Mahajan, 1990; Minturn, 1993; Mohan, 1990; Prasad, 1990). Elles invoquent aussi les frustrations dues à la pauvreté et aux mauvais traitements subis par leur mari au travail. Par ordre d'importance en terme du nombre de fois qu'un déclencheur est nommé, les relations conflictuelles entre belles-mères et belles-filles viennent en tête, suivi des problèmes liés à l'argent (incluant l'alcool). Les déclencheurs identifiés par les hommes tendent tous à blâmer la femme pour leur



violence, tandis que les femmes perçoivent des déclencheurs provenant de diverses sources : le mari (ses abus aux niveaux de l'alcool et du sexe); la belle-famille (belle-mère surtout); le travail (mauvais traitements au travail) et l'injustice sociale (pauvreté). Ainsi, l'homme tend à blâmer la femme pour sa violence alors que cette dernière tend surtout à blâmer la belle-mère et certains 'ingrédients' externes ayant un impact sur le mari. Tous tendent à blâmer le sexe féminin et personne ne blâme le sexe masculin, sauf au niveau de l'infidélité, celle-ci impliquant toutefois une autre femme. Serait-ce qu'on ne peut se permettre de blâmer un supérieur, voire un 'dieu'? Serait-ce que l'homme est perçu par les femmes comme immature et dépendant (des femmes, des substances, de la société, des autres...)? La femme hindoue se voit-elle comme le 'levier' et le soutien indispensable dont parle Cocagnac (1984)? (voir page 32). Les réponses n'apparaissent pas dans les écrits.

### **2.3.3 Intervention**

Au chapitre de l'intervention en matière de violence intrafamiliale, notons que l'aide venant de l'extérieur de la famille est peu recherchée et perçue négativement en Inde (Segala, 1999). Cependant, « *the field of family therapy holds great promise as a keeper and restorer of the family unit* » affirment Carson & Chowdhury, (2000:388) et « *today's Indian family is indeed ready for and in great need of family-based treatment* » commente T.K. Oommen (2000) cité dans Carson & Chowdhury (2000:389). Ces auteurs ne précisent toutefois pas si cette approche en émergence en Inde devrait être utilisée dans les cas de violence familiale. Selon eux, dans le contexte indien cette thérapie se concrétisera de façon radicalement différente de celle pratiquée dans le monde occidental et devra inclure la famille élargie et la communauté.

Les façons d'intervenir en Inde sont indiquées dans quatre écrits recensés. Trois de ces sources d'information (Iyer & Hebbar, 2002; Kishwar, 1999; Srinivasan, 2002) rapportent des approches similaires entre les organismes, dont deux Centres pour femmes et un organisme pour conjoints violents. Leurs approches incluent une écoute de la victime d'abord, puis une recherche des faits auprès de tous les membres de la famille, une évaluation subséquente de la situation et un travail de médiation. Un travailleur

social de l'un des organismes spécifique; «*you are not going to change the situation unless you listen to both sides* » (Srinivasan, 2002 :1). Selon ces organismes, le seul fait, pour l'homme et sa famille, de sentir qu'il est surveillé et que son épouse est soutenue, contribue à faire diminuer leur violence envers la jeune épouse. Le but visé par les interventions, et explicité aux membres de la famille, est l'harmonie au foyer. Les intervenants ne mentionnent pas à la famille que la femme s'est plainte de mauvais traitements, mais plutôt qu'elle a demandé de l'aide. Si l'homme et sa famille ne se rétractent pas, les organismes se tournent alors vers des mesures judiciaires pour protéger la victime. L'autre auteur recensé (Kaushik, 1990) préconise une approche de crise, assurant la sécurité et le soutien à la femme, la considérant comme sa propre thérapeute en l'aidant à 'maîtriser' sa situation globale et à améliorer sa façon de communiquer ses émotions et en lui procurant des 'modèles' pour apprendre à jouer ces rôles.

## **2.4 La communauté immigrante hindoue du Québec**

Deux temps marquent l'entrée des immigrants sud-asiatiques au Québec: les décennies 60 et 70 ont vu arriver principalement des académiciens et des professionnels sélectionnés par le Canada alors en quête de 'cerveaux'. Pré-occidentalisés dans une large mesure, les indiens de cette première vague ont connu une insertion relativement facile dans la société canadienne, québécoise incluse (Buchignani et al, 1984; Aboud et Fiore, 1995). Depuis le milieu des années 80 jusqu'à ce jour, une forte vague de réfugiés pendjabis, et tamouls du Sri Lanka, ainsi que des immigrants en provenance d'autres régions de l'Inde (Aboud & Fiore, 1995), ont gonflé les rangs de cette population la faisant passer d'environ 12 000 en 1985 à environ 50 000 (Inde et Sri Lanka) en 2001 (Stat. Can. 2001; MRCI : 2003). Ces immigrants sont, pour la plupart, moins instruits et plus pauvres que leurs prédécesseurs. Depuis 1990, l'immigration en provenance d'Asie du sud compte pour environ 10,5% des nouveaux arrivants au Québec, l'Inde et le Sri Lanka oscillant entre les 6<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> rangs de l'ensemble des pays sources (Citoyenneté et Immigration Canada, 2001; Gouv. du Québec, 1997; Institut de la statistique, 2002). Les hommes tendent à immigrer d'abord, suivis des femmes quelques années plus tard (Aboud et Fiore, 1995), ces dernières étant majoritairement parrainées, soit dans le cadre de réunifications familiales ou en tant que jeunes épouses (Bhargava, 1988).

La communauté hindoue du Québec est hétérogène. À la diversité de provenance mentionnée ci-dessus, s'ajoute quelques ressortissants d'Afrique de l'est et du sud, de Malaisie, de Fiji, de la Guyane, de Trinidad & Tobago dans les caraïbes, de l'Ile Maurice dans l'océan indien et du Royaume Uni (Agnew, 1996; Basran, 1993; Buchignani et coll., 1984). Tel que mentionné précédemment, outre l'étendue de sa diaspora, cette communauté se fragmente encore en raison de ses langues, ses castes, ses classes sociales, ses origines urbaine ou rurale et ses pratiques religieuses. « *South Asia is an unparalleled region of human diversity* » affirment Buchignani et coll. (1984 :122). Cette population est concentrée sur l'Ile de Montréal principalement dans les quartiers Côte-des-Neiges, Parc-Extension, Notre-Dame-de-Grâce, Villeray et St. Michel ainsi que les arrondissements de Pierrefonds et Dollard-des-Ormeaux dans l'ouest de l'Ile. Sur la Rive-sud de Montréal, Brossard en compte aussi un bon nombre (Aboud & Fiore, 1995).

Sarkar (1994 :3) révèle que « *en général, [la famille sud-asiatique] s'ajuste très rapidement en ce qui a trait à ses attentes et ses capacités économiques dans la nouvelle société* ». Charbonneau & Germain, (1998) confirment cet énoncé en ce qui a trait à la communauté hindoue du Québec. Les femmes participent à cet effort par leur travail à l'extérieur du foyer dans des proportions d'environ 65% (Aboud & Fiore, 1995; Ghosh, 1984). Une immigration dite 'à la chaîne' (Buchignani, et coll., 1984) semble faciliter l'entrée de ces nouveaux venus sur le marché du travail.

Quant à leurs attitudes et leurs comportements intra et extra familiaux, la conservation des traditions au niveau familial se juxtapose à des comportements libéraux en ce qui a trait aux études et au travail pour les deux sexes (Aycan & Kanungo, 1998; Basran, 1993; Chawla, 1990; Das Gupta, 1994; Dhruvarajan, 1993; Naidoo & Davis, 1988; Rayaprol, 1999), phénomène que Das Dasgupta (1998) appelle la vie en bi-culturalité. La nature et la mesure de leur libéralité doivent être comprises à la lumière des fortes orientations familiale et religieuse de cette communauté affirment Basran (1993), Dhruvarajan (1988 et 1993) et Rayaprol (1999), ainsi qu'à la lumière de leur position minoritaire et de leur situation d'immigrants. Les familles hindoues du Canada recherchent la modernisation, -qui nous renvoie aux ressources technologiques, aux

facilités éducationnelles, à une égalité plus grande des chances au niveau de l'emploi-, non l'occidentalisation, -qui se situe davantage au niveau des valeurs dans la sphère privée, par exemple: la cohésion et l'honneur familial, le caractère sacré et indissoluble du mariage, le mariage arrangé, la protection et le contrôle des femmes et des enfants-, affirme Dhruvarajan, (1988). Dans une étude menée en Ontario, Naidoo (1984:138) révèle que les femmes hindoues émergent «*as clearly traditional on values pertaining to home, family, children and religion*» mais qu'elles expriment «*high aspirations both for themselves and for their daughters*» au niveau de l'éducation et d'une carrière. Douze années plus tard, Almeida (1996) confirme que les indiennes, moins libres et plus traditionnelles que les hommes, s'acculturent plus lentement que ces derniers et s'assurent de promouvoir la culture indienne surtout auprès de leurs filles.

Plusieurs auteurs affirment que les femmes immigrantes de minorités visibles, sud-asiatiques entre autres, se sentent généralement incomprises, seules, isolées et opprimées au Canada en raison de leur sexe, de leur ethnie, de leur classe et de leur situation d'immigrante (Agnew, 1996 et 1998; Bannerji, 1993 et 2000; Bibeau et coll. (1992); Das Gupta, 1994; Dua, 1992; MacLeod & Shin, 1990; Naidoo, 1986; Ralston, 1988 et 1998). Par ailleurs, Miedema & Wachholz (1998 :18) qualifient «*la majorité des femmes... d'immigrantes réticentes* ». Nous n'avons pas trouvé d'écrits du Québec sur le sujet. Les maisonnées sud-asiatiques au Canada sont principalement de types nucléaire ou nucléaire extensionné (voir définitions) (Aycan & Kanungo, 1998; Das Gupta, 1994; Ralston, 1988). Un va-et-vient constant entre voisins et unités nucléaires d'une même famille ainsi que des retrouvailles hebdomadaires aux temples servent à contrer l'isolement et contribuent à diminuer les risques de violence familiale. Nous n'avons toutefois pas trouvé de données québécoises sur leurs structures familiales et peu sur leur réseau et leur vécu en tant qu'immigrantes au Québec. Notre recherche tentera de jeter un peu de lumière sur ce point.

Quant aux expériences migratoires des hommes immigrants sud-asiatiques, aucun écrit n'a été repéré. Par contre, Bibeau et al (1992) donnent quelques indices sur les problèmes vécus par les pères immigrants en général et Hernandez (2002 :93) rend

compte de « *quelques éléments majeurs qui sont à la source d'une certaine vulnérabilité rencontrée par les hommes immigrants [en général] en lien avec leur vécu familial* ». 1) Une baisse significative de son statut socioéconomique. Cette perte, durement ressentie surtout par les professionnels jouissant d'un statut relativement élevé dans leur pays d'origine, affecte leur identité, leur estime personnelle, voire leur équilibre mental. En outre, l'obligation pour le mari de travailler de longues heures, à double ou triple emplois, risque d'entraîner chez la femme des problèmes de dépression en raison de sa solitude et de créer des conflits conjugaux. 2) Une remise en question du rôle de pourvoyeur fragilise l'homme immigrant. Selon une étude entreprise dans les années 80 auprès de 117 pères immigrants, (Hernandez, 2002) 88% de ces hommes sont ouverts aux changements et s'efforcent de s'ajuster à de nouvelles structures familiales. 3) Une demande d'aide accrue de la part de leur conjointe qui a perdu son réseau social et familial amplifie ses tensions. Le père se retrouve tiraillé entre ses rôles de pourvoyeur, de représentant de la famille dans le monde extérieur duquel il doit connaître la langue et le fonctionnement, d'époux et de père présent et attentif aux besoins de sa famille et de fils et frère devant aider sa famille d'origine demeurée au pays. 4) Ce stressant cumul de responsabilités divergentes, combiné aux peurs liées aux gains possibles des femmes en matière de droits, d'égalité, de liberté et de travail rémunéré, risquent d'entraîner une érosion de ses pouvoirs et de son autorité au sein de la famille. Pour l'homme de culture collectiviste, une telle position représente une perte de dignité. Cela est d'autant plus vrai pour le père d'enfants d'âge scolaire qui, s'intégrant plus rapidement, deviennent les intermédiaires entre leurs parents et l'environnement, rôle normalement joué par le père qui, en outre, ne comprend pas les méthodes éducationnelles de la terre d'accueil et voit ses méthodes traditionnelles remises en question. Des crises répétées, des tensions, des conflits, voire des dérapages vers des contrôles excessifs et de la violence marquent alors ses relations familiales.

## **2.5 La violence intrafamiliale en milieu immigrant hindou**

Les études portant sur la violence intrafamiliale en milieu immigrant sud-asiatique sont récentes et parcimonieuses, fondant généralement en un tout homogène les cultures,

les religions, les castes, les classes, les régions de provenance, l'âge et la position familiale des victimes, les types de maisonnées et les trajectoires migratoires. Les écrits laissent toutefois entrevoir une forte prévalence de cette violence au Canada et, pour de multiples raisons, une quasi-absence de demande d'aide extérieure, sauf en dernier recours, de la part des femmes hindoues (Abraham, 1998 et 2000; Agnew, 1996 et 1998; Almeida, 1994; Almeida & Dolan-Delvecchio, 1999; Almeida et Durkin, 1999; Das Gupta, 1993; Das Dasgupta, 2000; Dosanjh, Deo & Sidhu, 1994; Preisser, 1999; Thakur, 1992). Ces études ouvrent la porte à de nombreuses questions concernant le vécu de ces femmes.

Quant à sa prévalence au Québec, nous n'avons trouvé aucun écrit spécifique sur la population hindoue. Une seule recherche, qualitative, Oxman-Martinez et al., (2002) présente quelques données quantitatives indiquant que les communautés sud-asiatiques (incluant le Bangladesh, l'Inde, le Pakistan et le Sri Lanka) comptent pour 2,4% de la population totale de l'Île de Montréal, et 12,4% de sa population dite de 'minorités visibles'. Sur un total de 4 000 cas de violence conjugale comparaisant annuellement en cours à Montréal, 25% sont issus de minorités visibles. Du nombre total des cas comparus en cours, compilés sur une période de sept mois, du 1<sup>er</sup> novembre 2001 au 31 mai 2002, 2,7% sont d'origine sud-asiatique, un taux à peine plus élevé que sa proportion de la population totale. De la portion de 25% des cas de minorités visibles comparus au cours de cette même période, les sud-asiatiques représentent 10,7%, une portion légèrement inférieure à 12,4% de cette catégorie de citoyens montréalais.

Le rapport de recherche d'Oxman-Martinez et al. (2002) indique aussi qu'une forte proportion des cas d'immigrants comparus en cours pour violence conjugale (toujours au cours de cette même période de sept mois), sont arrivés au Québec à l'intérieur des dix années précédant leur comparution, la majorité de ceux-ci étant arrivés dans les cinq années précédant leur comparution. Or, cette période correspond à la 'phase de décompensation' (Sluzki, 1979) ou à la 'phase de repli' du processus post-migratoire (Fronteau, 2000). Selon ces auteurs, au cours de cette étape, le migrant prend conscience des véritables enjeux de son immigration, celle-ci entraînant des peurs, des

frustrations, des questionnements, des doutes, des stress, la déconstruction de son identité et l'escalade des conflits dans les couples et les familles. Deux autres constatations méritent mention : la très forte majorité des victimes (89%) ont un statut de citoyenne canadienne ou de résidente permanente, non un statut précaire d'immigration et la majorité des victimes (77%) parlent, ou tout au moins se débrouillent, dans l'une des deux langues officielles du Canada. Ces femmes immigrantes attendent-elles l'obtention d'un statut sécuritaire avant de dénoncer un conjoint violent? Le fait de parler le français ou l'anglais facilite-t-il leur recherche d'aide et leur dénonciation de la violence? Si oui, comment? Les écrits recensés sont silencieux sur ces questions.

Nombre de recherches sur les réfugiés et les femmes immigrantes en général et sud-asiatiques en particulier, révèlent des facteurs de risques multiples, souvent inextricablement liés, de violence domestique dûs au processus migratoire : le parrainage, les réunifications familiales, les déqualifications professionnelles, les changements de rôles, les peurs masculines face aux droits et à l'autonomie des femmes et l'isolement de celles-ci figurant parmi les principaux (Agnew 1996 et 1998; Almeida, 1996; Aumont, Guindon & Legault 2000; Battaglini, 1999; Côté, Kérisit & Côté, 2001; Groupe de travail, 1997; Kinnon, 1999; MacLeod & Shin, 1990 et 1993; ONF vidéo 2000). Les femmes hindoues sont majoritairement parrainées (Aboud & Fiore, 1995; Preisser, 1999), situation reconnue comme cause majeure de violence psychologique et physique (Battaglini, 1999; Côté, Kérisit & Côté, 2001; Groupe de travail, 1997). Les réunifications familiales, porteuses de conflits (Rousseau et al., 1997; ONF vidéo 2000), sont également la norme dans cette population. En raison des mariages arrangés, souvent à distance, nombre de nouvelles épouses suivent au Canada un mari qu'elles ne connaissent pas ou à peine (Abraham, 2000; Basran, 1993; Das Gupta, 1994; Dhruvarajan, 1993; Naidoo, 1988). En outre, le mariage ne sert parfois aux hommes que de prétexte facilitant leur immigration (Bhargava, 1988).

La majorité des femmes immigrantes hindoues se retrouvent sur le marché du travail, changement de rôle souvent déclencheur de violence conjugale (Agnew, 1996; Aumont, Guindon et Legault, 2000; Battaglini, 1999; MacLeod et Shin, 1990 et 1993;

Miedema & Waccholz, 1998; Rayaprol, 1999). Finalement, en immigrant, ces femmes perdent la proximité de leur famille élargie et de leurs amies et souffrent d'isolement et de manque de soutien de la part de leur communauté en cas de violence (Abraham, 2000; Agnew, 1996 et 1998; Das Gupta, 1994; Preisser, 1999; Raj & Silverman, 2003; Ralston, 1988; Shirwadkar, 2003). Cet isolement des femmes résulte aussi d'une méconnaissance de la langue, de leurs droits et des ressources disponibles ainsi que d'un contrôle social et économique vigilant de la part des maris (Oxman-Martinez et al., 2002; Shirwadkar, 2003). La recherche de Oxman-Martinez et al. (2002) révèle également que certaines croyances religieuses et valeurs culturelles peuvent être sources de violence conjugale, toutefois, les pratiques spirituelles de plusieurs de ces femmes leur procurent réconfort et soutien. En outre, la race, l'ethnie, les croyances, les chefs religieux et la culture se conjuguent de façon inextricable pour perpétuer la violence domestique et retenir ces femmes hors des réseaux d'aide (Abraham, 1998; Almeida & Dolan-Delvecchio, 1999; Das Dasgupta, 2000; Oxman-Martinez et al., 2002; Shirwadkar, 2003).

Au terme de cette recension des écrits sur la violence intrafamiliale en milieu immigrant hindou, on peut donc ajouter au cumul des facteurs de risque de violence intrafamiliale en milieu hindou, élucidés au point 2.3.2, des risques inhérents au processus migratoires. Le tableau III résume ces ajouts.



**TABLEAU III : Facteurs de risque de violence intrafamiliale liés à l'immigration selon les écrits recensés**

- **Le parrainage** : le parrain étant perçu comme 'immigrant principal', recevant, à ce titre, les informations du gouvernement, laissant le/la parrainé(e) dépendant(e) du parrain pour l'obtention de renseignements sur les lois, ses droits, ses ressources etc...
- **Les réunifications familiales** : suite à plusieurs années (une moyenne de 3 à 6 ans) de séparation des couples et des familles vivant dans des environnements culturellement éloignés les uns des autres.
- **Les tensions et les peurs des hommes** : les hommes immigrants de cultures traditionnelles ayant des craintes face aux droits et aux libertés des femmes occidentales.
- **Les changements de rôles** : les changements de rôles dans les familles nucléarisées par le processus migratoire entraînent des surcharges de travail pour ces femmes isolées et des sentiments d'insécurité et de perte de dignité chez les conjoints et pères.
- **Les pertes des femmes et leur isolement** : pertes de leur famille et leur isolement en vertu de leur statut de parrainée (mentionné plus haut) et de leur manque d'amies, de leur ignorance de la langue et de leurs ressources.
- **Les déqualifications professionnelles** : ces déqualifications sont humiliantes et impliquent des dégradations parfois sévères sur les plans social et économique, le chômage et le stress, l'insécurité et des dépressions.

© M. Loisel, Thèse doctorale, déc. 2003

## **2.6 Idées préconisées pour contrer la violence intrafamiliale en milieu immigrant sud-asiatique**

Plusieurs auteurs présentent des mises en garde dans l'analyse transculturelle des situations de violence (Agnew, 1998; Almeida, 1994 et 1996; Almeida et al, 1998; Ino & Glick, 1999) Madan, 1990; Narayan, 1994 et 1997; Shirwadkar, 2003) et un nombre important suggère des approches et des modèles en vue d'adapter l'aide offerte à la population immigrante sud-asiatique en général et hindoue en particulier (Agnew, 1996 et 1998; Almeida, 1994 et 1996; Almeida et al, 1998; Almeida & Durkin, 1999; Almeida & Dolan-Delvecchio, 1999; Bhatti, 1990; Brown, 1992; Chaudhri, 1992; Coomaraswamy, 1995; Das, 1999; DasGupta, 1993; Dosanjh, Deo & Sidhu 1994; Ganguly, 1990; Ino & Glick, 1999; Karnik & Suri, 1995; Kim Berg, 1996; Kim Berg & Miller, 1992; Kishwar, 1999; Kitano & Maki, 1996; Kurian, 2001; MacLeod & Shin, 1990 et 1993; Meyer & Estable, 2001; Miedema & Waccholz, 1998; Pathak, 1990; Preisser, 1999; Rayaprol, 1999; Shirwadkar, 2003; Thakur, 1992; Wadhvani, 1999). Nous en présentons ci-après les concepts clés de même que les tendances faisant l'objet de larges consensus.

Notons d'abord que dû à l'hétérogénéité de la communauté, il est important de vérifier dans chaque cas l'attitude et le degré de conformité des clients aux valeurs et pratiques culturelles hindoues mentionnées ci-dessous. Selon Das (1999), il importe aussi de savoir que les textes religieux hindous donnent des instructions claires à savoir que la femme a droit au respect, à la dignité et qu'en tant que mère, elle doit être honorée. *"Culture is the key, not religion itself"* explique Das (p. 102).

### **2.6.1 Les relations époux-épouse, le mariage, le divorce, la femme**

Le mariage hindou confère une identité à la femme. *"Bad marriages are viewed as misfortunes that one has to bear stoically without complaint"* (Das, 1999:106). De ce fait, une femme divorcée subit une perte dramatique de statut : elle risque le blâme et le bannissement de la famille et de la communauté. Une séparation n'effleure donc généralement pas sa pensée, son statut dans la communauté en étant fortement affecté (Das 1999). En outre, le mariage d'une fille engouffre des sommes importantes d'argent, de temps et d'énergie. Cette réalité fait pression sur la femme afin qu'elle s'abstienne de détruire ce qui a été érigé à coût d'énormes sacrifices. Qui plus est, le concept de *'izzat'* (honneur de la famille), qui repose surtout sur la virginité et la bonne conduite féminine, et celui de 'perte de la face', revêtent une extrême importance dans le monde asiatique (Ino & Glick, 1999). Un divorce en Amérique peut avoir des répercussions néfastes sur la famille élargie de la femme jusqu'au pays d'origine.

L'épouse hindoue est sous la responsabilité de l'époux: *"husband is expected to dominate the wife, to control her and to be punitive if the situation demands it..."* précise Das, (1999:103). *"Many ex-husbands who are now remarried to other women keep strong control over their former wife... An ex-wife accepts such control...the woman has come from a country where women are always protected, sheltered, and guided by others..."* (ibid). La majorité d'entre elles n'ont jamais vécu seules et n'ont jamais pu prendre une décision de façon autonome. Elles craignent une vie solitaire, sans sécurité financière, dans un pays inconnu. En outre, remarque Dasgupta (1993), la relation maritale est souvent tout ce qu'elles ont dans un nouveau monde étranger.

Les concepts dichotomiques de « *good woman* » (chaste, obéissante, se laissant guider et pardonnant les excès de son mari) et « *bad woman* » (‘égoïste’, ‘paresseuse’, querelleuse et qui tente de distancer son mari de sa famille) sont fortement imprégnés dans la culture, ainsi que l’obligation pour la femme d’accomplir ses devoirs de mère, d’épouse et de belle-fille, quoiqu’il arrive. Les croyances au ‘*karma*’ en tant que fatalité et à la renaissance jouent un rôle important dans le choix du comportement des femmes hindoues face à leurs situations de violence. Le suicide peut être considéré comme la meilleure porte de sortie d’une ‘bonne épouse’ d’un mauvais mariage : « *A good woman is better dead than divorced* » citent Dosanjh, Deo & Sidhu (1994); “*she will use her spiritual power to break the karmic cycle...*” explique Das, 1999:110. Le sacrifice et la souffrance d’une « *good woman* » sont également hautement glorifiés dans cette culture. Cette femme, se voyant comme étant de passage dans un continuum de vie collective, peut préférer renaître sous une meilleure étoile et être honorée par les générations suivantes pour son dévouement, sa patience et ses souffrances, plutôt que d’essayer d’assurer son propre bien-être dans sa vie présente. En outre, s’il s’agit de l’épouse d’un frère aîné “*the whole family-kin network expects [her] to do all kinds of sacrifices*” (Shirwadkar, 2003:17).

### **2.6.2 Attitude face à la violence, ses manifestations et ses effets**

La communauté immigrante hindoue nie et cache la violence faite aux femmes dans ses rangs (Shirwadkar, 2003).

La violence envers une jeune épouse est souvent ‘conjuguée’ plutôt que ‘conjugale’ (voir définitions de termes), non seulement en situation de famille jointe ou nucléaire extensionnée, mais également à distance. L’époux et la belle-famille, la belle-mère en particulier, collaborent fréquemment dans l’oppression de la jeune épouse et “*in-laws can maintain control even if they are living in India*” affirme Shirwadkar, (2003 :16). En outre, les critiques et le commérage dans la communauté (Shirwadkar, 2003) ainsi que, dans de nombreux cas, la famille d’origine de la femme, font pression sur elle pour qu’elle reste mariée et avec sa belle-famille (voir figure 1, p. 58).

Certains auteurs soulignent également qu'obligées au silence et au refoulement de leurs sentiments, les victimes hindoues de violence intrafamiliale expriment couramment les effets de la violence, sans nommer celle-ci, par des problèmes somatiques, par exemple, des perturbations dans leurs systèmes digestif et respiratoire.

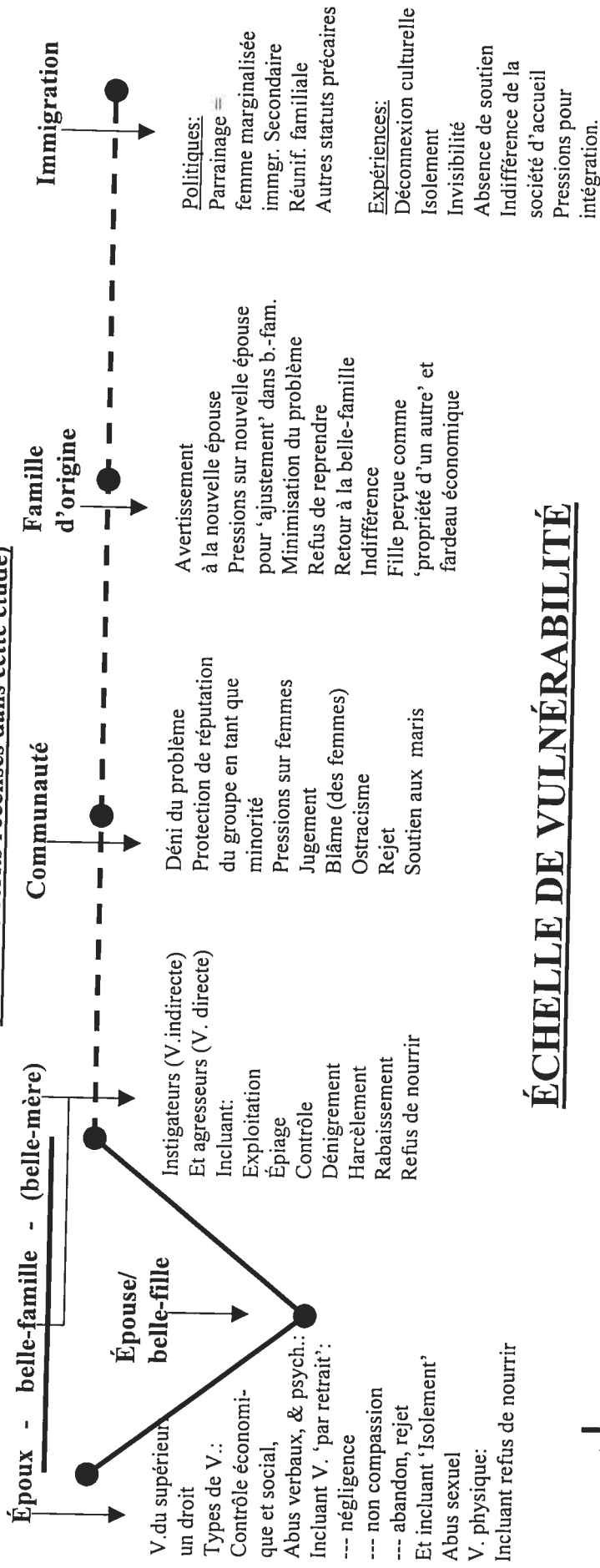
### **2.6.3 La recherche d'aide**

Les barrières à la recherche d'aide des femmes hindoues auprès des services officiels sont multiples : la langue, la crainte que leur demande d'aide soit connue de la famille et dans la communauté, la méconnaissance des services, le contrôle parfois excessif du mari (pas d'accès au téléphone, porte verrouillée de l'extérieur, privation de moyens financiers), des peurs multiples : la déportation, l'incompréhension culturelle, le bris de confidentialité et les jugements de valeurs. Elles craignent aussi les policiers et le système judiciaire qui, dans leurs pays d'origine, abusent de leurs pouvoirs et sont, selon Kurian (2001 :72) aveugles « *to the terrible violence perpetuated on women* ».

La recherche de Dosanjh, Deo & Sidhu (1994:45) indique que « *Their [respondants] responses contradict some of the widely-held myths that South Asian women will not talk to an outsider or will not go to a transition house, or that families are the best support. The key thing to remember here is that if they have the information, they are likely to use it in times of need* ». \_Quant aux hommes, selon Almeida (1996), contrairement à l'homme occidental, l'homme sud-asiatique accepte relativement aisément d'être aidé, dans le but de maintenir la famille et de restaurer l'harmonie, certains en faisant eux-mêmes la demande.

# VULNÉRABILITÉ À LA VIOLENCE 'CONJUGUÉE' DE L'ÉPOUSE IMMIGRANTE HINDOUE

(Selon les écrits recensés dans cette étude)



## ÉCHELLE DE VULNÉRABILITÉ

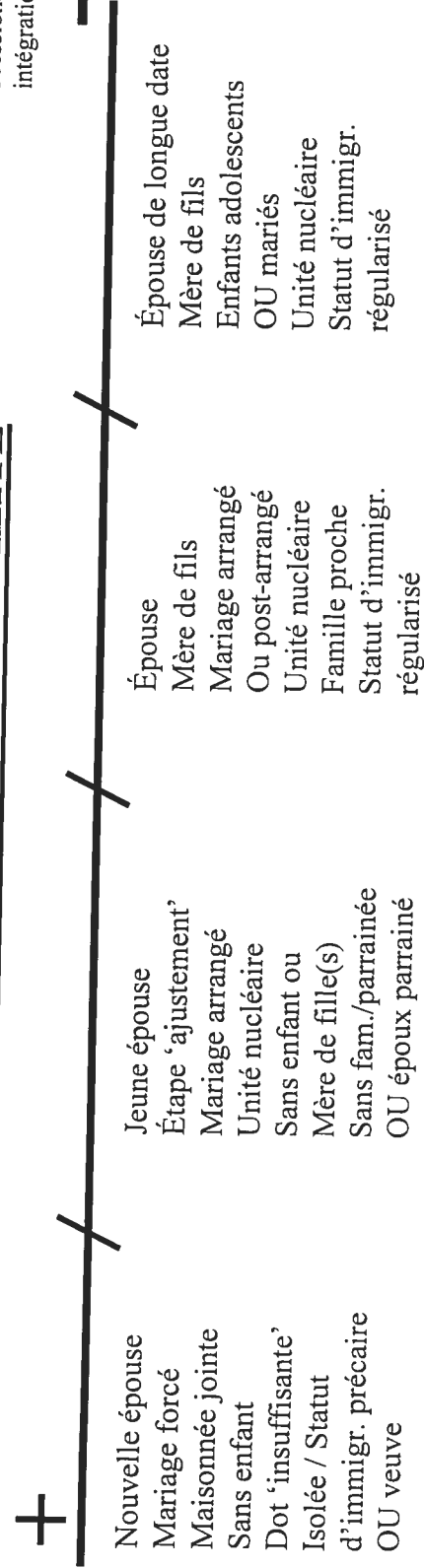


Figure 1

© M. Loïselle

thèse doct. déc. 2003

#### **2.6.4 Idées préconisées pour l'intervention**

La forte majorité des auteurs identifiés dans le premier paragraphe de la section 2.6 insiste sur l'importance de tenir compte du contexte global de la femme violentée (Agnew, 1998; Almeida, 1996; Meyer & Estable, 2001), d'axer l'intervention sur la famille et de mettre l'emphase sur les points positifs de tous les acteurs (Kim Berg, 1996; Almeida, 1996; Almeida et al, 1994; Rayaprol, 1999). Malgré les différents noms donnés à leurs approches et quelques variations sur les emphases, tous abondent dans ce sens. Chaque auteur ne mentionne pas toutes les variables qui suivent comme étant causes de violence intrafamiliale, mais tous ces éléments se retrouvent dans les écrits recensés : l'attitude culturelle face à la femme, les dynamiques relationnelles dans le système familial, la vie spirituelle, les croyances et les valeurs, la race, l'ethnie, la classe et le statut minoritaire dans la société d'accueil, les statuts d'immigration et les difficultés liées au processus migratoire et l'attitude communautaire face à la violence et au divorce. Quelques auteurs ajoutent le capitalisme, la mondialisation et le colonialisme. Ci-après, nous élucidons les diverses approches et démarches que préconisent des auteurs recensés.

Agnew (1998) mentionne que des organismes mis sur pied par des femmes d'Asie, d'Afrique et des Caraïbes dans la région torontoise offrent des services pour leur propre communauté dans lesquels elles tiennent compte non seulement de l'oppression que vivent les femmes en raison de leur sexe, mais aussi de leur race et de leur classe : *« the counsellor gives priority to the woman's need to survive in a racist and classist society »* (p. 251). Ino & Glicklen (1999), Meyer & Estable (2001), ainsi que Das Dasgupta (2001) réitèrent ce besoin de tenir compte de la race/ethnie des femmes de minorités visibles et de leur classe sociale. Les trois dernières ajoutent aussi l'importance de tenir compte de leur spiritualité, de leur statut d'immigration et des pressions de la communauté et de la famille. Das (1999) abonde également dans ce sens et Coomaraswamy (1995) insiste particulièrement sur l'importance de l'aspect spirituel de la vie de ces femmes. Agnew (1998) précise aussi que ces femmes ne rejettent pas les rôles conventionnels attribués à chacun des sexes, mais qu'elles demandent de l'aide pour que cesse la violence à leur égard.

Pour sa part, dans son « *Ethno-gender approach* », Abraham (1998 et 2000) préconise 'l'empowerment' par l'écoute, l'information et la mise sur pied de groupes de soutien, ainsi qu'une aide pratique et concrète. À l'instar d'Abraham, Agnew (1998) et Thakur (1992) expliquent que les services communautaires pour femmes asiatiques fonctionnent également dans ce sens. Par ailleurs, selon Abraham, une intervention appropriée doit inclure autant d'éléments du capital social de la victime que possible, par exemple, en faisant appel à des membres respectés de la famille « *respected kin* » ou à des personnes dans la communauté qu'elle et son agresseur valorisent particulièrement « *valued others* ». Ces personnes peuvent agir comme 'pare-chocs' contre les abus et la violence et réduire l'isolement de la victime. Ces thèmes sont repris par Das Dasgupta (2001 :179) insistant que "*effective intervention should ideally emerge from the victim's own community and dominant community organizations that are familiar with South Asian cultures*", ainsi que par Ino & Glick (1999), Meyer & Estable, (2001) et Preisser (1999). Ce type d'intervention rejoint l'approche nommée « techniques Gandhi » élucidée par plusieurs auteurs (Capozzi, 1992; DasGupta, 1986; Fong, Boyd & Brown, 1999; Pandey, 1996; Schiff & Belson, 1988; Sharma, 1987; Singh, 1992, Walz, Sharma & Birnbaum, 1990).

Almeida et ses collaborateurs (1994, 1996 et 1998) nomment leur approche '**féministe-familiale élargie**' (Almeida, 1996). Almeida et al. (1994) suggèrent que la dimension publique de l'abus et de la violence serve de point de départ à la conceptualisation du traitement, puisque la violence dans le domaine privé s'insère dans un contexte plus large. Telles Abraham (1998 & 2000) et Agnew (1998), elles suggèrent qu'une intervention auprès de minorités visibles tienne compte de la complexité des interconnexions entre le genre, la classe, la race, l'ethnie et la culture. Oxman-Martinez et al (2002) et Preisser (1999) réitèrent cette suggestion. Almeida (1996) recommande aussi que l'intervention focalise sur la famille, non sur l'individu, même si un seul membre est présent et elle soutient qu'il est essentiel d'impliquer le conjoint violent dans le processus d'intervention. Selon elle, l'intervenant doit aider le conjoint violent à trouver des moyens d'être 'généreux' envers son épouse, tout en demeurant loyal à sa mère, et qu'il reconnaisse l'importance et le statut de l'homme hindou dans la famille,

tout en trouvant moyen de conférer du pouvoir à l'épouse. Rayaprol (1999) abonde dans ce sens et suggère de proposer à l'homme et à sa famille d'expérimenter une période de 'transition d'idéologie', c'est-à-dire d'essayer, pour un temps, dans certains domaines, des manières plus égalitaires de fonctionner. De cette façon l'homme continue de se sentir en contrôle tandis que la femme sent qu'elle obtient un certain pouvoir sur sa vie. Il s'agit donc d'une approche progressive.

Almeida & Dolan-Delvecchio (1999) recommandent une approche auprès d'hommes violents sud-asiatiques intitulée « *Cultural Context Model (CCM)* » qui, tout en reconnaissant ses expériences de vie, s'assure de tenir l'agresseur responsable de ses actes. Ce modèle place la justice sociale au centre de l'intervention, suggère le travail en équipe et, à l'instar de Kim Berg (1996), met l'emphasis sur les qualités de la personne et les points positifs, plutôt que directement et unilatéralement sur la violence. Le processus thérapeutique inclut, sans nécessairement être présents –tout au moins au début de la thérapie-, les membres de la famille d'origine et de la famille de procréation. La thérapie de couple ne se fait que lorsque la ou les personne(s) violente(s) se sentent responsables de leurs actes. De même, Ino & Glick (1999) expliquent l'importance de tenir compte du '*soi collectif*' d'une personne d'origine asiatique et que, dans certains cas, un membre de la famille (épouse ou enfant) sert de bouc-émissaire ou souffre-douleur pour les déboires d'autres membres (époux, frères, parents, belle-mère, belle-sœur, etc...). Tout comme Almeida & Dolan-Delvecchio (1999), Ino & Glick (1999) et Meyer & Estable (2001) insistent sur l'importance de travailler en équipe multidisciplinaire.

Une intervention indirecte, progressive, médiatique, non confrontante, centrée sur la famille et axée sur les solutions, tenant compte à la fois du vécu de chaque personne et des dynamiques relationnelles dans le système familial, sont de mise et mènent à des succès dans les populations asiatiques selon Kim Berg, (1996) et Kitano & Maki, (1996). Dans leur modèle « *axé sur la famille et... centré sur la solution* » Kim Berg (1996) et Kim Berg & Miller (1992) affirment l'importance de focaliser sur des points positifs en aidant les membres de la famille à identifier des 'exceptions' dans leurs relations, c'est-à-dire, des temps au cours desquels des comportements agréables ont été sources de



bien-être, afin de mettre l'accent sur les forces de chacun, puis, en leur demandant d'identifier leurs buts et leurs désirs afin de les aider à les atteindre.

Pour sa part, Preisser, (1999) présente un modèle d'intervention '**intégré**'. Elle recommande un travail en partenariat 'avec' les clients afin de leur conférer du pouvoir et respecter leur culture. Elle observe que le modèle occidental voulant que le professionnel soit un impartial écouteur-observateur est incompatible avec un caractère asiatique. La démonstration d'une ouverture, d'un réel intérêt et d'un engagement de la part de l'intervenant a plus de chance de succès. Elle explique que l'aide doit être d'ordre pratique. Finalement, à l'instar des auteurs précédents, elle insiste que « *service providers must understand the role of the family and community in a South Asian woman's everyday life and recognize that this context is essential to providing effective services* » (p.698).

Shirwadkar (2003:19) explique que la hiérarchie familiale, l'inégalité des sexes, la caste et les pressions communautaires "*these multiple layers of domination invariably subjugate these women*". Elle conçoit qu'il est essentiel de comprendre les dynamiques inhérentes à ce processus de subordination. Elle préconise donc, elle aussi, des interventions qui tiennent compte de la famille et de la communauté et en inclut les membres lorsque opportun. Tenant compte du processus de subordination, Thakur (1992) explique que les services communautaires d'aide aux femmes sud-asiatiques visent la santé, la sécurité et l'intérêt de la femme. Le type de 'counselling' pratiqués dans ces services tendent à renforcer les femmes violentées afin qu'elles puissent prendre des décisions fermes et éclairées. Il faut également aider ces femmes à surmonter leurs sentiments de honte et de culpabilité si elles 'brisent' la famille, ajoute-t-elle.

Finalement, citons deux chercheurs québécois qui rejoignent, dans une large mesure, les recommandations faites par les chercheurs et praticiens majoritairement sud-asiatiques qui précèdent :

L'un, (Massé, 1995:66-67), préconise « *les modèles dits 'écologiques' reconnaissant le caractère multidimensionnel et multidéterminé des comportements à risque* ». Il ajoute qu'une nouvelle approche de santé publique, établissant des « *ponts culturels* »... « *n'est plus d'éliminer les croyances traditionnelles... mais bien d'utiliser positivement ces croyances pour mieux faire passer les messages* ». L'autre, (Hernandez :2002:100), préoccupé par la vulnérabilité de l'homme immigrant propose de « *considérer de tenter d'impliquer l'homme chef de famille dans tout type d'intervention qui s'adresse aux familles immigrantes* » et de tenir compte des processus post-migratoires de chacun des membres de la famille. Il ajoute « *favoriser un climat propice aux échanges; utiliser l'approche systémique ouvrant sur le dialogue [et] intégrer, s'il y a lieu, les membres de la famille élargie, du réseau de voisinage et de la communauté ethnoculturelle* ». Il recommande également de reconnaître un pouvoir constructif à l'homme au sein de sa famille.

#### **2.6.4 Idées préconisées pour la prévention**

À ce chapitre, il importe de divulguer, à répétition, l'information sur les lois canadiennes en matière de violence intrafamiliale, les conséquences de cette violence, les droits et les ressources disponibles et l'accès aux services. Ces informations doivent emprunter des voies permettant de rejoindre chaque femme immigrante, qu'elle soit parrainée, réfugiée ou de statut autre, insistent la majorité des auteurs recensés. La répétition est importante, soutiennent Dosanjh, Deo & Sidhu (1994 :41) citant une répondante qui explique : « *we live in denial to survive so we are deaf, blind and quite dead to the world* ». Pour ce faire, entre autres moyens, les médias multiculturels et des affiches dans des restaurants et magasins fréquentés par ces communautés sont suggérés.

Abraham (2000) considère également crucial de contrer l'isolement des femmes immigrantes et recommande, d'une part, de travailler sur les préjugés et la discrimination ethnique et raciale et, d'autre part, d'inviter les communautés à jouer un rôle prépondérant dans l'intégration des nouveaux arrivants dans la société d'accueil. Shirwadkar (2003) partage l'opinion d'Abraham et ajoute qu'il y a un besoin pour la société d'accueil d'encourager les organismes communautaires et de les supporter dans la mise sur pied de réseaux de soutien pour ces femmes afin de réduire leur isolement. Elle suggère aussi la conscientisation par le truchement de pièces de théâtre.

## **2.7 L'intervention en matière de violence conjugale au Québec**

L'intervention auprès des victimes de violence conjugale au Québec passe par l'approche féministe qui « *s'est développée en opposition à l'approche familiale systémique... »* (Pâquet-Dechy, 1998 :42). Les centres de femmes, les maisons d'hébergement et, dans une large mesure, les CLSC l'utilisent à ce jour (Assistance aux femmes, 2000; Auberge Transition, (2002); CLSC Côte-des-Neiges, 1997; Gravel et Rondeau, 1999; Maison Flora Tristan, 2000; Rinfret-Raynor et al., 1992). Les approches psychosociale et systémique sont également répandues (Rondeau et al., 2000).

L'intervention féministe vise la sécurité des victimes, la cessation de la violence, la compréhension du cycle de violence, la libération des sentiments de culpabilité des femmes face à cette violence, la connaissance de leurs droits et l'apprentissage de moyens de les faire valoir. L'augmentation de leur zone de pouvoir, le partage de leur vécu avec d'autres victimes, la hausse de leur estime personnelle (Larouche, 1985; Rinfret-Raynor et al. 1994), leur autonomie décisionnelle, l'expression de leurs besoins et de leurs désirs et le sentiment d'avoir droit au plaisir (Corbeil et al, 1997) comptent également parmi les buts de l'intervention féministe auprès des victimes de violence conjugale. Selon cette perspective, le patriarcat constitue la source principale de la violence conjugale; cette violence est criminelle et doit être dénoncée; l'homme violent est seul responsable de ses actes; il a besoin d'être aidé par des organismes spécialisés dans ce type d'intervention; la femme doit être écoutée et crue; la rupture du couple n'est pas nécessairement un geste négatif; le rythme et les stratégies de sécurité de la femme doivent être respectés. L'approche féministe se centre sur la victime vue seule, jamais en compagnie de l'agresseur, et sur la prise de position de l'intervenante contre la violence dès la première rencontre. Elle favorise la collaboration entre les services policiers, judiciaires et sociaux pour femmes, une aide concrète aux victimes choisissant la séparation ou le divorce, l'accompagnement dans leurs démarches légales, financières et autres (Larouche 1985/1995; Rinfret-Raynor et al., 1992), et un rapport aussi égalitaire que possible entre l'intervenante et la cliente (Pâquet-Dechy, 1998).

Dans un contexte interculturel, Legault (1993) et Legault & Roy (2000) indiquent que certaines intervenantes auprès des femmes et des familles immigrantes tentent d'adapter l'approche interculturelle aux besoins de leur clientèle en tenant compte de leur contexte global. Certaines barrières au succès de ces interventions sont toutefois soulevées : une approche individualiste et légaliste, qualifiée de 'parcellaire' (Roy, 2000) et à « *vocation unique* » (MacLeod & Kinnon, 1996 :17) focalisant sur le seul problème de violence; des incompréhensions et incompatibilités entre les buts et les priorités des clientes et des intervenantes; des chocs culturels; les multiples peurs d'un bon nombre de femmes immigrantes face aux valeurs de la société occidentale et une emphase sur les souffrances de la victime.

Plusieurs chercheurs, du Québec et d'ailleurs, déplorent le manque général de collaboration entre intervenants, ainsi qu'entre les organismes oeuvrant dans le dossier de la violence conjugale (Agnew, 1998; Almeida, 1996; Das Gupta, 1993; Heneman et al., 1994; Legault & Roy, 2000; MacLeod & Shin, 1990; MacLeod & Kinnon, 1996). Rondeau (1989 :139) note que « *les rapports sont...peu étroits* » entre les organismes pour femmes victimes de violence et ceux pour hommes violents. Le Gouvernement du Québec (1992 :5) considère que l'intervention auprès des conjoints violents «*doit s'inscrire en continuité et en complémentarité avec les services d'aide et de protection dispensés aux femmes et aux enfants victimes de violence* ». Il affirme que

*« les lacunes et les limites des modèles actuels d'intervention montrent qu'il devient urgent d'adopter une approche globale, cohérente et décroisonnée face à la violence conjugale et de l'axer sur la coordination et la complémentarité des services aux victimes, aux enfants et aux agresseurs. Cette approche sous-tend une compréhension commune du problème... Sur le plan institutionnel, local, régional et national, les autorités en place devront reconnaître la nécessité de la concertation et appuyer concrètement les efforts déployés à cette fin »* (Gouv. du Québec, 1995 :67).

Gaudreault (1999) et Rondeau et al. (2000) observent que le manque de coordination, de complémentarité et de collaboration déplorées en 1989 et réitérées de façon 'urgente' par le Gouvernement du Québec en 1995, manque toujours à l'appel.

Quelques institutions et organismes mettent de nouveaux programmes à l'essai. Dans leur évaluation d'un programme intégré d'intervention auprès de « *familles biologiques ou recomposées où la violence était 'en émergence'* » (Rondeau et Brodeur 2001a:49), ces chercheurs commentent que « *les données démontrent la faisabilité de ce type de programme* » (2001b :56) tout en exprimant la nécessité de tenter d'autres expériences encadrées avant de recommander son implantation de façon générale. Ils concluent que « *contrairement aux croyances, les modèles féministe et systémique ne sont peut-être pas incompatibles* » (2001b :56).

Les écrits sur les interventions auprès des conjoints violents au Québec révèlent que les interventions se font majoritairement en groupe. Une approche 'pro-féministe', consciente des relations inégales de pouvoir et considérant cette violence comme criminelle, est largement utilisée. L'objectif premier des interventions est de responsabiliser la personne violente face à ses comportements (APRÈS COUP, 2000; AVIF, 1999-2000; Broué & Guèvremont, 1999; CHOC, 1999-2000; OPTION, n/d; PRO-GAM, 1997-1998; SAHARAS, 2000). Ces programmes sont conscients des possibilités et des processus de transmission intergénérationnelle de la violence et sensibles aux souffrances des hommes pour qui l'enfance a été imbue de blessures jamais guéries (LaBelle, 1989; Tremblay, 1996). Certains organismes offrent une thérapie conjugale lorsque la violence a cessé (APRÈS COUP, 2000; OPTION, 2000) et quelques-uns interviennent de façon systémique-familiale ou écosystémique, tenant compte des effets de la famille d'origine, sans pour autant déresponsabiliser l'agresseur (Broué et Guèvremont, 1999). Nous n'avons pas trouvé d'étude ou de programme spécialisé pour hommes violents immigrants ou de minorités visibles.

Nous concluons cette recension des écrits sur l'intervention en violence conjugale au Québec par les affirmations suivantes d'un intervenant auprès de conjoints violents :

*« En se restreignant à des théories qui ne prennent en compte qu'une partie des facteurs pouvant expliquer le phénomène et à les généraliser à tous les individus et à toutes les situations, on ne peut que structurer des services qui ne sont pas adaptés aux particularités des situations et aux besoins des individus... »* (Bélanger, 2002 :6)

## **CHAPITRE 3**

### **CADRE ANALYTIQUE**

### 3. CADRE ANALYTIQUE

*« La technologie et la société modernes sont devenues si complexes que les voies et les moyens traditionnels ne suffisent plus; des approches de nature holistique ou systémique, générale ou interdisciplinaire deviennent nécessaires »* affirme Bertalanffy (1980 :vi). Et il poursuit

*« Sans chercher à savoir jusqu'où peut aller la compréhension scientifique... et dans quelle mesure l'intervention scientifique est réalisable ou même souhaitable, il ne fait aucun doute qu'il s'agit essentiellement de problèmes de 'systèmes', c'est-à-dire de problèmes posés par un grand nombre de 'variables' en interrelation ».*

Notre recherche examine les dynamiques familiales et l'éruption de violence intrafamiliale dans une communauté immigrante, -incluant un nombre substantiel de demandeurs d'asile-, de culture 'collectiviste', devenant 'minorité visible', dans une société 'individualiste'. Partant des affirmations de Bertalanffy, vue la complexité du sujet à l'étude, nous examinons notre problématique à travers le double prisme d'un cadre d'analyse joignant l'intersectionnalité et l'écosystémique.

#### 3.1 Cadre d'analyse intersectionnelle

##### 3.1.1 Fondements de l'analyse intersectionnelle

Ce cadre analytique est issu du mouvement féministe noir américain (Crenshaw, 1993, 1994; hooks, 2000) ou « *womanist* » (Saulnier, 1996). Les féministes autochtones, immigrantes et du 'tiers-monde' se reconnaissent également dans cette analyse de leur vécu. Depuis la moitié des années 80, plusieurs auteures ont signalé au mouvement féministe 'blanc occidental' l'intersection indénouable des diverses sources d'oppression subies par les femmes dites 'de couleur' via la violence intrafamiliale, et rappellent aux féministes des sociétés majoritaires qu'elles jouent un double rôle sur la scène sociétale, étant à la fois victimes en vertu de leur sexe, et opprimantes, voire « *colonizing* » (Stasiulis, 1999 :211) en raison de leur race/ethnie (Agnew, 1996 et 1998, Almeida, 1994 et 1998; DasGupta, 1994; George & Ramkissoon, 1998; Krane et al., 2000; Naidoo, 1986; Narayan, 1997; Ng, 1989; Oxman-Martinez et al, 2002 : Razack, 1994: Stasiulis, 1999). Nous existons au sein de contextes sociaux créés par l'intersection de divers systèmes de pouvoir et d'oppression dit Bograd (1999).

L'analyse intersectionnelle fait référence aux inextricables liens entre sexe, race/ethnie et classe chez les femmes dites de «minorités visibles» (bell hooks, 2000; Oxman-Martinez et al, 2003) ou du 'tiers-monde' (Narayan, 1997). Elle reconnaît la complexité de l'intersection de ces sources d'oppression et considère inadéquate une analyse unidimensionnelle de leur oppression, fut-elle de genre, de race ou de classe, tout autant qu'un examen additif de ces sources. Elle examine « *l'expérience des personnes qui subissent un cumul interlié de sources d'oppression et leurs façons de concevoir les concepts d'inégalité, d'inéquité, de pouvoir, de droits, de privilèges et de punition* » (Oxman-Martinez et al, 2003 :5). L'analyse intersectionnelle explique le caractère imbriqué, enchevêtré et fluide qui complexifie les relations entre les différents aspects de l'identité d'une personne. En ce qui a trait à la femme immigrante hindoue, les écrits révèlent qu'outre le sexe, l'ethnie et la classe, son identité tient de sa caste, de son âge, de son statut et de sa position au sein de la famille, de sa culture/religion, de la pigmentation de sa peau et de ses statuts d'immigrante et de membre d'une 'minorité visible' au Canada. Elle peut être opprimée directement et indirectement sous plusieurs angles à la fois : conjugale, familiale, communautaire, sociétale et culturelle. Par contre, certains facteurs peuvent transformer, voire renverser, sa position au point où d'opprimée, elle peut devenir opprimante (voir annexe 1 tableau III). Chaque variable doit être prise en compte en relation avec les autres. Das Gupta (2000) explique, par exemple que des entraves personnelles, institutionnelles et culturelles s'allient et s'entrecroisent pour former barrage sur la route de la femme sud-asiatique qui tente de fuir la violence intrafamiliale.

Ce regard sur l'oppression montre que les femmes expérimentent l'oppression différemment selon leur position sociale et projette une lumière révélant un portrait plus complet du problème de violence au foyer que ne le fait une analyse axée uniquement sur le genre. Pour les femmes des minorités visibles, victimes de discrimination, de racisme, d'agression, d'abus et de violence conjugale, le foyer s'avère à la fois un refuge protecteur et un lieu dangereux, argumentent les féministes intersectionnelles (Bograd, 1999; Elliott & Fleras, 1992; bell hooks, 2000; Hutardo, 1997; Liddle & Joshi, 1986;



Muszynski, 1989; Ng, 1989; Parmar, 1982; Ralston, 1988 et 1998; Razack, 1994; Wehbi, 1999).

### 3.1.2 Le cadre d'analyse intersectionnelle pour cette étude

Notre recension des écrits suggère que plusieurs variables imbriquées sont à considérer dans l'analyse des relations conjugales et familiales d'une famille immigrante hindoue.

Au **plan personnel**, la coalition genre-jeune âge vulnérabilise la jeune femme dans la société hindoue, gérontocratique et patriarcale, sous trois angles: patrilinéaire, patrilocale et patrilocale. Une pigmentation foncée de sa peau ajoute encore un cran au risque d'oppression de cette femme.

Au **plan positionnel**, la caste et la classe peuvent avoir des répercussions 'négative-négative' si, pour l'épouse, les deux sont inférieures à celles de son époux ou 'négative-positive', dans les cas où la caste est inférieure mais la classe socioéconomique de la famille de la femme est supérieure et que sa dot reflète cette réalité. La situation d'immigrant peut complexifier davantage ce portrait dans les cas où l'appauvrissement et la déqualification professionnelle font chuter la classe socioéconomique de la famille, auxquels s'ajoutent la position de 'minorité ethnique visible' dans la société d'accueil. De telles baisses de statut peuvent contribuer à tisser des liens solidaires entre époux et, en même temps, déclencher ou accroître la violence au sein du couple ou de la famille. En outre, la position dans la famille implique des degrés variés de vulnérabilité, de responsabilités, de pouvoirs et de privilèges affectant les liens entre ses membres. Celle-ci a aussi un impact sur le plan relationnel.

Au **plan relationnel**, la position et le statut de la femme (jeune épouse, belle-sœur aînée ou cadette, mère, belle-mère, grand-mère, veuve) peuvent être sources de pouvoir ou de vulnérabilité plus ou moins grand au sein de la belle-famille; elle affecte ses relations conjugales et familiales (annexe 1, tableau III). Le type de relations, -incluant les relations conflictuelles, affectives ou instrumentales, (voir définitions de termes sous

‘violence’)- et les modes de résolution de conflits, sont d’autres éléments affectant la vie des femmes hindoues.

Au **plan structurel**, le type de maisonnée (unité nucléaire, nucléaire extensionnée ou jointe) joue également un rôle dans les relations conjugales et familiales ainsi qu’au niveau de la vulnérabilité de l’épouse face à l’oppression au sein de sa belle-famille.

Au **plan culturel/religieux**, les valeurs, les croyances, les pratiques et les visions du monde forment un cadre déterminant les normes et les limites relationnelles entre hommes et femmes. La femme hindoue se trouve à la fois vulnérable et protégée par les valeurs, les croyances et les pratiques véhiculées dans sa culture et sa religion. En situation d’immigration, le heurt des valeurs ‘collectivistes’ à des valeurs ‘individualistes’ risque de resserrer le tissage du filet qui l’enferme.

Au **plan circonstanciel**, l’immigration constitue une variable importante. Outre les éléments mentionnés aux plans ‘positionnel’ et ‘culturel/religieux’, la décision d’émigrer, le motif de la migration, les statuts précaires d’immigration, les réunifications familiales, les changements de rôles, les stress, les pertes, les peurs, les chocs culturels, les mécanismes d’inclusion et d’exclusion (Legault, 2000) sont autant de facteurs de risque d’oppression et de violence intrafamiliale liés à l’immigration.

Nous décrivons et analysons par conséquent les dynamiques familiales et les réalités des femmes hindoues de Montréal d’un point-de-vue **intersectionnel**. Le tableau IV présente en abrégé les variables que nous retenons pour cette étude.

**TABLEAU IV. Cadre d'analyse intersectionnelle**

<b>Variables personnelles :</b>	1- GENRE, 2- ÂGE, 3- PIGMENTATION DE LA PEAU, (cette dernière nous renvoie strictement à des valeurs indiennes en regard non à la race, mais à la pigmentation de la peau qui varie substantiellement à l'intérieur de ce groupe)
<b>Variables positionnelles :</b>	4- CASTE, 5- CLASSE, 6. POSITION SOCIALE 7. ETHNIE et STATUT MINORITAIRE
<b>Variables relationnelles :</b>	8- STATUT DANS LA FAMILLE (BELLE-FAMILLE) 9- RELATIONS CONJUGALES ET FAMILIALES 10- MODES DE RÉOLUTION DE CONFLITS
<b>Variable structurelle :</b>	11- TYPE DE MAISONNÉE
<b>Variables culturelles :</b>	12- RELIGION/CULTURE (Hindouisme) Valeurs, croyances, visions du monde, pratiques Écrits fondamentaux et épopées
<b>Variable circonstancielle :</b>	13- IMMIGRATION : pré-migration, migration, post-migration

© M. Loisel  
Thèse doctorale, déc. 2003

## **3.2 Inspirations multiples tirées d'approches systémiques-familiales**

### **3.2.1 Approche féministe-familiale**

L'approche féministe-familiale, –aussi appelée approche familiale d'éclairage féministe- s'inscrit dans le cadre systémique-familial. Elle allie l'approche féministe à un modèle d'intervention familiale (Rampage & Myers Avis, 1995). Comme l'explique Mayer, (2002:32), « *on peut aborder un cas de violence familiale en alliant une approche féministe et un modèle d'intervention systémique* ». La théorie générale des systèmes développée par Ludwig von Bertalanffy (1980), définit un système comme « *un complexe d'éléments en interaction* » (Miermont, 2001:681). Au niveau des systèmes humains, Ausloos (1983 :3) précise qu'il s'agit d'«*un ensemble d'éléments en interaction [qui] évolue dans le temps et est organisé en fonction de l'environnement et de ses finalités*». Pour sa part, Andolfi (1982 :21) signale que la famille, en tant que système, est perçue comme « *une entité plus importante que la somme des comportements individuels...* ».

« *Nous savons maintenant* » dit Bertalanffy (1980 :v), « *que pour comprendre [les] ensembles, il faut connaître non seulement leurs éléments mais aussi leurs relations* ». Ainsi, les principes fondamentaux de la théorie des systèmes sont: 1) la causalité circulaire, action-réaction-rétroaction, signifiant que la cause se trouve modifiée pendant l'action (Ausloos, 1983; Cossette-Dessureault, 1991); c'est une propriété fondamentale des organismes vivants selon Jackson, (1968) et Watzlawick, (1972). Ce processus forme une boucle et un cycle à répétition périodique (Miermont, 2001). Une analyse de la circularité dans la famille immigrante hindoue permet de voir, par exemple, le développement des communications entre belle-mère, belle-fille, fils, et retour à la belle-mère. Elle permet aussi de vérifier les cycles intergénérationnels d'abus. 2) L'homéostasie ou recherche d'équilibre entre la stabilité et l'évolution sont nécessaires à la survie des systèmes complexes (de Rosnay, 1975 : Jackson, 1968; Miermont, 2001). Au niveau du système familial, il s'agit d'une tendance à « *maintenir sa cohésion, sa stabilité et sa sécurité à l'intérieur de son environnement physique et social* » tout en s'adaptant et se réorganisant au fil des changements intérieurs et extérieurs à la famille (Miermont, 2001 :348). Une telle analyse permet de repérer le degré de rigidité ou de flexibilité, de fermeture ou d'ouverture du système familial, opération importante en milieu immigrant, la rigidité et la fermeture menant à l'isolement de la famille, de la femme en particulier, la flexibilité et l'ouverture aidant au processus d'adaptation et d'intégration. 3) L'équifinalité, nous renvoie à l'importance de l'ouverture équilibrée d'un système sur son environnement, afin d'y vivre des relations saines (Bertalanffy, 1981; Cossette-Dessurault, 1991; de Rosnay, 1975; Marc & Picard, 1984). 4) La totalité, renvoie à l'importance d'examiner le tout en interaction puisqu'« *une modification de l'une ou l'autre de ses parties entraîne une modification de toutes les autres parties et de tout le système* » (Ausloos, 1983; Cossette-Dessurault, 1991 :7).

L'approche féministe-familiale adopte les principes du modèle systémique-familial et y ajoute les mises en garde féministes sur les inégalités de pouvoir entre genres et les besoins de protection et de sécurité des victimes de violence conjugale et familiale. Les chercheurs d'orientation féministe-familiale analysent par conséquent une situation de violence conjugale en juxtaposant aux principes énumérés ci-haut, les

dimensions d'inégalité des pouvoirs et des forces. (Almeida, 1994; Dankoski & Deacon, 2000; Goodrich et al, 1988; James & McIntyre, 1989; Land, 1995; McGoldrick, Anderson & Walsh, 1989; Parker, 1997; Pressman, 1989; Rampage & Myers Avis, 1995). Goldner (1998) insiste aussi sur l'importance de prendre clairement une position morale contre la violence, l'abus et l'inégalité dans une intervention modifiée auprès des couples. Il n'y a pas de « *either/or* » insiste cette dernière (1992), il faut faire place à l'inclusion de multiples approches en thérapie, entre autres, unir les approches systémique et féministe.

### 3.2.2 Modèle écosystémique de Urie Bronfenbrenner

Développée par Bronfenbrenner (1979) ce modèle de développement humain perçoit l'environnement écologique comme une série de structures ou systèmes emboîtés les uns dans les autres à la manière de poupées russes (voir figure 2, page 78), chaque système de l'environnement ayant un impact sur les autres. Il se préoccupe de l'effet des transitions écologiques : « *ecological transitions –shifts in role or setting...* » (Bronfenbrenner, 1979 :6) telles l'adoption de nouveaux rôles, un déménagement ou autre changement. À cet effet, « *emigrating to another country involves crossing macrosystem borders* » dit Bronfenbrenner, (1979:27), ce changement ayant un impact sur tous les systèmes contenus dans le cadre.

Cette approche examine les interactions, les influences et l'impact des divers systèmes humains les uns sur les autres : « *the explanations for what we do... are to be found in interactions between characteristics of people and their environments, past and present...the main effects are in the interaction* » (Cole, dans Bronfenbrenner, 1979 :x). Outre l'ontosystème, qui se réfère à l'« *ensemble des caractéristiques, des états, des compétences, des habiletés ou des déficits d'un individu* » (Bouchard, 1987:13), le réseau de systèmes à l'intérieur duquel circule ce dernier est constitué de microsystèmes, lieux où il passe la majeure partie de son temps (famille, école, travail, temple, loisirs), de mésosystèmes, ensemble des liens entre les microsystèmes (foyer/école, famille/loisirs, maison/travail, etc.), d'exosystèmes qui renvoient aux lieux généralement non fréquentés par un individu ou une famille mais qui ont un impact sur leur bien-être (patronat,

conseils d'administration, gouvernements et autres instances décisionnelles), de macrosystèmes, « *ensemble des croyances, des valeurs, des normes et des idéologies d'une communauté* » (Bouchard, 1987 :13; Bronfenbrenner, 1979). S'ajoute à cette base, le chronosystème qui examine l'âge, la durée, la synchronie, les processus, l'histoire. Cette approche se préoccupe du fait que ces systèmes ne fonctionnent pas nécessairement de façon cohérente et congruente. Deux systèmes peuvent être en conflit d'intérêts, un immigrant, par exemple, peut devoir fonctionner selon les normes de deux macrosystèmes divergents; un exosystème peut avoir un impact majeur, même si indirect, sur un microsystème et augmenter le niveau de stress des individus qui y appartiennent à un point de déséquilibre, entraînant des relations conflictuelles, voire violentes à l'intérieur d'un microsystème familial.

« *En somme* », explique Chamberland (2003 :113) :

*« l'approche écologique est essentiellement une théorie de l'interaction, qui prend en considération les transactions complexes entre la personne et ses différents milieux de vie. Elle postule que les sources d'influence, de nature systémique, sont multiples, proximales et distales, particulièrement lorsque la violence entre proches est sévère et chronique. »*

# **MODÈLE ÉCOSYSTÉMIQUE DE URIE BRONFENBRENNER (1979)**

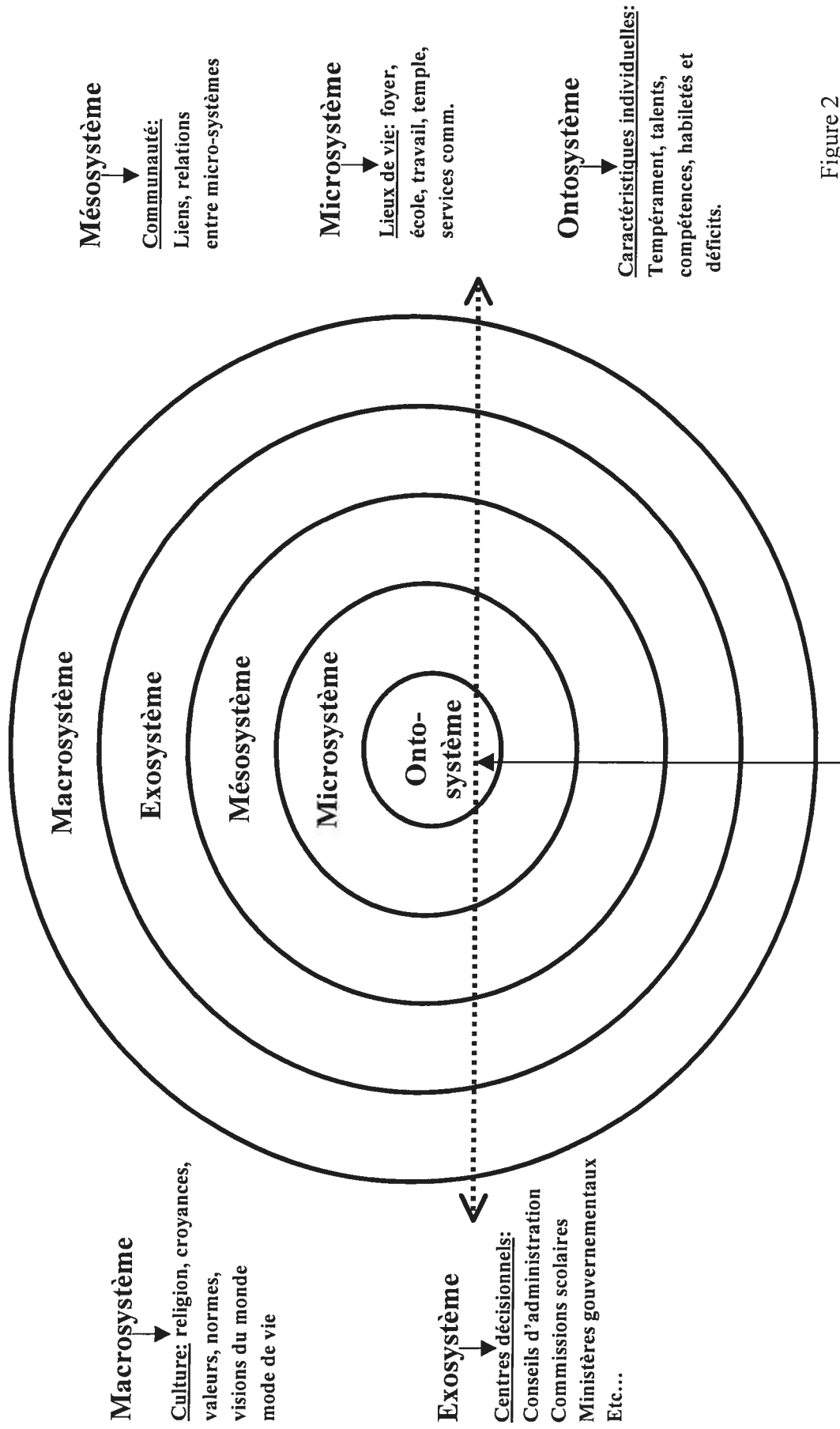


Figure 2

© Marguerite Loielle  
 déc. 2003

### **3.2.3 Modèle systémique-familial de Virginia Satir**

Le modèle de Satir est fondé sur sa croyance en la bonté et en l'unicité inhérentes aux êtres humains, en leur désir de bonheur et en leur capacité de changer, d'évoluer et de grandir (Satir et al, 1991). Selon Satir, une personne qui se sent reconnue, acceptée, aimée et non-jugée et en qui le thérapeute démontre de la confiance, peut développer la volonté de s'améliorer. Son approche inclut la transmission intergénérationnelle des problèmes. Elle conçoit la thérapie comme l'exploration du processus sous-jacent au problème présenté, dans le but d'aider la personne dans sa transformation. Elle examine les êtres dans leur entité, leur « *self-mandala* » (Satir et al, 1991 :275) incluant leur spiritualité, leurs visions du monde, et leurs mécanismes de survie. Elle considère le couple comme les architectes de la famille (Satir, 1988), vise « *l'empowerment* » individuel et collectif, met l'accent sur l'intégrité, la créativité, la valeur personnelle et la communication congruente (Winter, 1995; Satir et al, 1991), assure le respect de la dignité et valide les expériences de chacun. Elle propose de travailler sur les façons de penser, de ressentir, de percevoir et de se comporter, sur l'estime personnelle et la confiance en soi des clients, hommes, femmes et enfants, et sur l'amélioration des façons de communiquer. Gomori et Winter (1995:427) évaluent le type d'analyse des situations et les processus thérapeutiques de Satir comme « *universellement applicables, indépendamment des différences culturelles, raciales, religieuses, sexuelles ou nationales...* ».

### **3.2.4 Modèle contextuel de Ivan Boszormenyi-Nagy**

Ce modèle d'intervention s'insère dans la tradition systémique-familiale, mais, selon Goldenthal (1996), plusieurs auteurs la perçoivent comme une thérapie intégrée visant une éthique relationnelle. Son but est d'aider les membres d'une famille à devenir « *more considerate in their relationships with those closest to them...* » (Goldenthal, 1996:6). Les loyautés souvent conflictuelles, les concepts de dettes relationnelles et de réciprocité, la recherche d'équité, de justice et d'équilibre relationnel, plutôt que d'égalité sont au cœur de cette approche. Elle tient compte de l'impact de la famille sur le couple et reconnaît la transmission intergénérationnelle d'attitudes et de comportements ainsi que de la société à la famille et vice-versa. Elle vise le développement de l'empathie par



la reconnaissance des efforts positifs et des expériences de chacun des membres de la famille en sessions thérapeutiques. Les questions d'équité, de fonctionnement psychologique, de communication, de structure, de pouvoir et d'histoire familiale de chaque individu y sont perçues comme interreliées. L'une des stratégies centrales de cette approche est la «partialité multidirectionnelle», qui assure un traitement équitable pour chacun sans déresponsabiliser l'agresseur (Boszormenyi-Nagy, 1986; Boszormenyi-Nagy & Krasner, 1986; Boszormenyi-Nagy & Spark, 1973; Ducommun-Nagy, 1995; Dankosky & Deacon, 2000; Goldenthal, 1996; Wilburn-McCoy, 1993).

**TABLEAU V. Éléments d'approches et de modèles inspirant notre cadre d'analyse****Approche féministe-familiale ou familiale d'éclairage féministe:**

D'inspiration systémique-familiale	: systémique/familial
Attention aux inégalités de pouvoirs dans la famille	: féministe
Attention à la sécurité et au soutien des victimes de violence	: féministe
Affirmation de la criminalité de l'acte violent	: féministe
Responsabilisation du conjoint à comportements violents	: féministe/familial
Attention aux positions et aux relations dans la famille	: systémique/familial

**Modèle écosystémique de U. Bronfenbrenner:**

Ontosystème	: Caractéristiques, compétences, habiletés, forces et faiblesses de l'individu.
Microsystème	: Endroits assidument fréquentés par l'individu (maison, école, travail, temple, centres de loisirs, centres communautaires)
Mésosystème	: Ensemble des relations intermicrosystémiques (liens maison/école, maison/travail, famille/temple, famille/resources etc...)
Exosystème	: Endroits non fréquentés par le sujet en tant que participant, mais dont les décisions affectent le bien-être (institutions gouvernementales et légales et autres hautes instances décisionnelles)
Macrosystème	: Ensemble des croyances, valeurs, normes, visions et idéologies d'une société.
Chronosystème	: Considérations temporelles (âge, durée, processus, synchronie, histoire...)

**Modèle systémique-familial de V. Satir :**

Croyance en la bonne foi et en la capacité de transformation des êtres humains  
 Approche holistique, globale, de l'individu (*'self-mandala'*) et de la famille  
 Respect de la dignité et validation des expériences de chacun  
 Accent sur intégrité, créativité, valeur personnelle, communication congruente  
 Travail sur empowerment individuel et familial  
 Travail sur la façon de penser, de ressentir, de percevoir, de se comporter  
 Travail sur l'estime personnelle et la confiance en soi

**Modèle contextuel de I. Boszormenyi-Nagy:**

Concepts de « loyautés invisibles et éthique relationnelle » (justice, équité, générosité, réciprocité)  
 Concept de « solidarité transgénérationnelle » (liens avec la génération montante et la société)  
 Concept de « partialité multidirectionnelle » (reconnaître les problèmes et les apports de chacun)

© M. Loïselle,

Thèse doctorale, déc. 2003

### **3.3 Cadre d'analyse intersectionnelle d'éclairage écosystémique-familial**

Notre recherche vise le développement d'un modèle d'intervention adapté à la communauté à l'étude, émergeant 1) des idées émises dans notre recension des écrits, 2) des perspectives de nos répondants et répondantes, 3) des orientations gouvernementales et de l'expertise québécoise en matière de violence conjugale. Pour atteindre notre but, nous nous appuyons sur un cadre conceptuel formé de l'analyse intersectionnelle et des éléments empruntés aux approches et modèles explicités à la section 3.2.

Nous choisissons un cadre à base intersectionnelle parce que la culture hindoue hiérarchisée de multiples façons, contient des facteurs de risque d'oppression à plusieurs niveaux (genre, âge, caste, classe, position et statut dans la famille, pigmentation de la peau). En outre, les femmes et les familles hindoues du Québec sont immigrantes, de 'minorité visible' et expérimentent des changements substantiels au niveau de la structure et des relations familiales. Nous choisissons de joindre à ce cadre de base une analyse écosystémique-familiale parce que

*« The advantage of the systems perspective is that we are less likely to miss a major aspect of a situation... This perspective also allows for individualization and diversity, which also means that cultural and gender differences are readily accounted for ».*

(Hefferman et al, 1988:55)

Le cadre analytique émergeant de cet amalgame, intitulé : *Analyse intersectionnelle d'éclairage écosystémique-familial*, est présenté au tableau VI.

Ce cadre analytique tient également compte de l'approche interculturelle qui insiste sur la 'décentration' de soi (Cohen-Emerique, 2000), une compétence essentielle, non seulement en intervention mais aussi dans une recherche ethnographique puisque l'ethnicité détermine la façon dont une personne perçoit et comprend *son* monde et *le* monde (Sumner, 1996).

TABLEAU VI. Cadre d'analyse intersectionnelle d'éclairage écosystémique-familial

<b><u>VARIABLES :</u></b>	<b><u>SOUS-VARIABLES</u></b>
<b>Plan personnel - niveau ontosystémique</b>	
--- GENRE	Égalités /inégalités, pouvoirs, devoirs, expérience du mariage, concept d'amour, source d'oppression, d'abus et de violence.
--- ÂGE	Égalités/inégalités, relations attendues
--- PIGMENTATION DE LA PEAU	oppressions vécues, source d'abus et de violence. Importance, oppressions vécues, abus, violence.
<b>Plan positionnel – niveaux méso, exo et micro systémiques</b>	
--- CASTE	Importance dans la communauté, signification pour les mariages et en contexte migratoire. source d'oppression d'abus et de violence.
--- CLASSE	Importance entre genres (époux-épouse). et significations/impact des changements en contexte migratoire, source d'abus et de violence.
--- MINORITÉ ETHNIQUE 'VISIBLE'	Impact sur homme, impact sur femme, source d'oppression, d'abus et de violence.
--- POSITION DANS LA FAMILLE (BELLE-FAM.)	Types de position, source d'oppression, d'abus et de violence.
<b>Plan relationnel – niveau microsystemique</b>	
--- STATUT, POSITION DE LA FEMME DANS LA FAMILLE (BELLE-FAM.)	Relations attendues, relations conflictuelles, modes de résolution de conflits, source d'oppression, d'abus et de violence.
<b>Plan structurel – niveau microsystemique</b>	
--- TYPE DE MAISONNÉE	Types, signification pour épouse, changements structurels lors de l'immigration. source d'oppression, d'abus et de violence.
<b>Plan culturel (incluant religieux) – niveau macrosystemique</b>	
--- CONCEPTS SIGNIFICATIFS	Valeurs, croyances, visions, pratiques : influence sur relations conjugales, impact sur femmes
--- ÉCRITS FONDAMENTAUX ET ÉPOPÉES	Niveau des connaissances, influence sur relations conjugales, impact sur femmes
<b>Plan circonstanciel – niveaux onto, micro, méso, exo, macro et chrono systémiques</b>	
--- IMMIGRATION	Pré-migration : motif : (économie, fuite, mariage, réunification fam.) prise de décision, sentiments Migration : type (seul, en famille, durée, parcours...) Post-migration : impressions d'arrivée, chocs culturels, pertes, peurs, stress, déqualification professionnelle, changements de rôles, impact du processus migratoire sur le couple et la famille, sources de violence intrafamiliale.

## **CHAPITRE 4**

### **MÉTHODOLOGIE**

## **4. MÉTHODOLOGIE**

### **4.1 Type de recherche**

Il s'agit d'une étude ethnographique, qualitative et exploratoire, de nature descriptive et explicative. Notre intérêt porte d'abord sur l'examen de la vie familiale et des problèmes inhérents aux familles de cultures dites « collectivistes » ou « communautaires » et de l'impact, sur ces familles et leurs membres, de leur immigration dans un monde individualiste. Les communautés immigrantes qui correspondent à cette description sont si nombreuses et diversifiées qu'un tel champ s'avérerait trop vaste et complexe pour une seule recherche. Il fallait cibler une région de provenance et une culture précise.

### **4.2 Population cible**

Les statistiques sur l'immigration au Québec révèlent que l'Inde et le Sri Lanka réunis, d'où proviennent la forte majorité des hindous du Québec, sont les principaux pays sud-asiatiques sources d'immigrants arrivés au cours des deux dernières décennies du 20<sup>ième</sup> siècle. (Brian & Fiore, 1995; Institut de la statistique. 2002; Stat. Can. 2001). Au Québec les nouveaux arrivants (1985-2001) sont concentrés sur l'île de Montréal dans les quartiers Côte-des-Neiges et Parc-Extension en particulier.

Nous avons arrêté notre choix à la communauté 'hindoue' puisque, tel qu'indiqué dans notre recension des écrits, l'hindouisme nous renvoie autant à un code éthique et un mode de vie au quotidien qu'à une religion dans le sens de croyances et de pratiques religieuses. De plus, arrêtant notre choix à la population immigrante hindoue, une extrapolation de plusieurs éléments des résultats de notre recherche aux autres ressortissants sud-asiatiques (incluant le Pakistan et le Bangladesh) devient plausible, l'hindouisme millénaire ayant laissé sa marque dans ces sociétés. Outre ces considérations, les recherches portant sur les dynamiques familiales et les expériences migratoires des communautés hindoues du Canada, et sur l'éruption de violence au sein de ces familles, sont claires. Celles qui s'attardent à cette problématique révèlent des besoins importants et urgents juxtaposés à de multiples entraves à l'accessibilité aux

ressources pour les femmes victimes de violence intrafamiliale et elles révèlent que les interventions ne sont pas adaptées à leur culture. La présente étude vise à offrir quelques éclaircissements sur ce dossier peu étoffé, au Québec en particulier.

Dans un premier temps, elle tente de comprendre les valeurs, les normes, les structures, les relations, les attitudes, les comportements, les expériences migratoires et les besoins des familles immigrantes hindoues et de leurs membres au Québec. Elle examine en second lieu leurs perceptions et celles d'intervenantes qui oeuvrent auprès de cette clientèle, de la violence intrafamiliale (voir annexe 2, définitions de termes) et d'une aide efficace pour la contrer. Elle se termine par le développement d'un modèle d'intervention adapté à cette culture dite « collectiviste ».

### **4.3 Echantillonnage**

Afin de comprendre ce qu'expérimentent les familles et les femmes immigrantes hindoues au Québec, de saisir l'ampleur du problème de violence intrafamiliale dans ce milieu et de vérifier les types d'intervention disponibles à cette clientèle, nous avons opté pour un échantillonnage de quatre sous-populations : des informateurs-clés hindous; des intervenantes des services 'officiels' québécois en matière de violence intrafamiliale; des femmes hindoues victimes de violence intrafamiliale au Québec et des dossiers d'hommes violents d'un organisme desservant cette clientèle.

Les critères de sélection retenus, spécifiques pour chaque sous-population sont les suivants :

#### **4.3.1 Critères d'inclusion des informateurs-clés hindous**

- Adultes âgés entre 20 et 70 ans
- De sexes masculin et féminin
- Possédant une bonne connaissance de la/des culture(s) indienne(s) et de la communauté hindoue de Montréal;
- Ayant fait eux-mêmes l'expérience d'immigrer au Québec
- Ayant la capacité de communiquer en français ou en anglais
- Appartenant à l'une des deux catégories suivantes:
  1. Professionnels : médecin, académicien, interprète, et travailleuses communautaires dans des organismes sud-asiatiques qui, en raison de leur rôle dans la société ou du temps qu'ils ont vécu au Québec, possèdent une connaissance fiable de la communauté hindoue montréalaise et des problèmes familiaux dans ce milieu.

2. Non-professionnels: hommes et femmes originaires des régions sud-asiatiques les plus représentées au Québec (Pendjab et Gujarat au nord de l'Inde, et tamouls du Sri Lanka) ayant immigré au Québec depuis 1985.

- Vivant et/ou travaillant dans les quartiers Côte-des-Neiges et Parc Extension, quartiers où se trouve la plus forte densité sud-asiatique à Montréal, (critère se référant à tous sauf aux participants au pré-test, à l'académicienne participante et au personnel d'un organisme communautaire desservant les femmes sud-asiatiques de l'Ile de Montréal.

#### **4.3.2 Critères d'inclusion des intervenantes**

- Âgées de 30 ans ou plus
- De sexe féminin
- Possédant une expérience d'au moins 5 ans auprès de cette clientèle
- Ayant eu un minimum de trois clientes hindoues vivant des 'conflits' familiaux.
- Ouvrant dans une institution de Côte-des-Neiges ou Parc Extension ou dans un organisme desservant cette population.

#### **4.3.3 Critères d'inclusion des femmes violentées : (nombre idéal – 4)**

- Âgées d'au moins 18 ans
- Ayant subi de la violence intrafamiliale au Québec
- Deux vivant en unité nucléaire et deux en maisonnées jointes (voir 'maisonnées' dans définitions de termes, annexe 2)
- Ayant fait appel aux services québécois d'aide (C.L.S.C., centres de femmes, maisons d'hébergement ou autre)

#### **4.3.4 Critères d'inclusion des dossiers d'hommes violents**

- Qu'ils soient hindous en provenance de l'Inde ou du Sri Lanka
- Ayant participé à au moins une session dans un organisme pour hommes violents
- Ayant décrit leur perception de leur violence, les motifs de leur demande d'aide, la façon dont ils ont été dirigés vers cet organisme et dont le dossier inclut les impressions du clinicien.

### **4.4 Recrutement des participants**

#### **4.4.1 Recrutement des informateurs-clés**

Il s'agit d'un échantillonnage non-probabiliste, recruté de façon 'intentionnelle' partant d'une liste de noms d'informateurs clés hindous répondant à nos critères. Par la suite, la méthode boule-de-neige a servi à recruter d'autres participants.

Nous connaissions déjà une personne, d'origine pendjabi, habitant l'un des quartiers ciblés, bien positionnée pour connaître la communauté. Elle a été sélectionnée pour participer au pré-test et nous a fourni une liste préliminaire de noms d'informateurs



clés masculins et féminins. De plus, le nom d'une jeune femme hindoue nous a été fourni par une de ses collègues de travail dans le but de participer au pré-test. Elle a accepté et nous a recommandé le nom d'un aîné connaissant bien la communauté hindoue du Canada. Celui-ci a également accepté de participer au pré-test. Puis nous avons contacté par téléphone et acheminé par courrier, nos guides d'entrevues à une psychologue (catégorie 'professionnel') d'Alberta, référée par une amie; elle a répondu promptement et minutieusement aux guides d'entrevues. Chacun a reçu une lettre d'invitation et trois ont signé le formulaire de consentement, notre répondante par correspondance ayant omis de le retourner, sa réponse écrite attestant de sa volonté de participer. (Voir annexe 2, document 4 pour lettre explicative et formulaire de consentement). Les entrevues avec ces quatre participants au pré-test ont été retenues aux fins d'analyse à titre d'informateurs clés.

Pour le recrutement des autres informateurs clés, nous avons communiqué, d'abord par téléphone puis par lettre d'invitation avec un médecin, deux interprètes, deux hommes tamouls et deux femmes originaires du nord de l'Inde dont les noms nous avaient été fournis dans la liste préliminaire mentionnée plus haut. Tous ont accepté de participer à la recherche. Nous avons pris contact avec quatre académiciennes de qui nous avons obtenu les noms de diverses sources. L'une d'elles a accepté de participer, les trois autres ne pouvant pas se rendre disponibles. Des demandes par téléphone ont ensuite été faites au Centre communautaire des femmes sud-asiatiques (CCFSA) de Montréal et à la Maison *Bharat Bhavan* (MBB) de Parc Extension pour obtenir la participation d'au moins une praticienne de chacun de ces deux organismes. Deux intervenantes du CCFSA ont participé, l'une pour une entrevue, l'autre pour les deux. Trois personnes de la MBB, dont une travailleuse sociale diplômée de 2<sup>e</sup> cycle en Inde, que nous avons classée dans la catégorie 'professionnels', les deux autres étant de catégorie 'non-professionnels'. Deux autres informateurs clés (un 'aîné' et une jeune femme) ont été sélectionnés par la méthode 'boule de neige'. Tous ont reçu une lettre d'invitation et signé le formulaire de consentement. (Voir annexe 1, tableau IV, pour un sommaire des profils des informateurs clés).

#### **4.4.2 Recrutement des intervenantes**

Pour les intervenantes des CLSC, nous avons pris contact avec les directeurs des services *Enfance-famille* des CLSC Côte-des-Neiges et Parc Extension et obtenu leur permission et leur collaboration à la recherche d'une ou deux intervenantes de chacun de ces CLSC. Le CLSC Côte-des-Neiges ayant son propre service de recherche, nous lui avons d'abord soumis un protocole abrégé de notre recherche afin d'obtenir l'approbation de son Comité d'éthique de la recherche. Sa lettre d'approbation nous permettant de recruter des répondantes dans cette institution, incluant des clientes hindoues violentées, est datée du 4 avril 2002. Une intervenante du CLSC Côte-des-Neiges et deux du CLSC Parc Extension ont participé à la recherche.

Les Maisons d'hébergement de Montréal desservant une clientèle multiethnique ont d'abord été contactées par téléphone. Les deux maisons ayant reçu le plus haut nombre de cas de femmes sud-asiatiques, hindoues en particulier, ont été retenues et une intervenante de chacune de ces maisons a participé à la recherche. Finalement, nous avons fait appel à un hôpital montréalais pour obtenir la participation d'une intervenante de son service de psychiatrie ayant eu des clients sud-asiatiques pour cause de violence intrafamiliale. De cette institution est venue notre sixième répondante de la catégorie 'intervenante'. Toutes ont pris connaissance de notre lettre d'invitation et signé le formulaire de consentement. (Voir annexe 1, tableau V pour profils des intervenantes).

#### **4.4.3 Recrutement des femmes violentées :**

Nous avons fait appel aux intervenantes participant à notre recherche et aux informatrices clés praticiennes au CCFSA pour obtenir la participation de quatre femmes hindoues victimes de violence intrafamiliale au Québec. Pour de multiples raisons, nous n'avons pu obtenir que deux participantes répondant à nos critères d'inclusion dans cette catégorie. (Voir annexe 1, tableau VI pour profils des femmes violentées).

#### **4.4.4 Recherche de dossiers d'hommes hindous violents au Québec**

Cette source de données n'était pas prévue dans notre protocole de recherche. Il nous est apparu essentiel en cours de cueillette des données auprès des informateurs clés,

d'ajouter cette source supplémentaire de données afin de rendre notre étude plus complète. Un organisme bilingue de Montréal, Pro-Gam, intervenant auprès des conjoints violents, reçoit des clients sud-asiatiques. Nous avons demandé la collaboration de cet organisme afin d'examiner des dossiers d'hommes hindous. Quatre dossiers, un indien, et trois sri lankais, hindous ou présumément hindous (les dossiers ne le spécifiant pas), ont été repérés et les noms rayés des dossiers par souci de confidentialité.

#### **4.5 Méthodes de cueillette des données qualitatives**

Notre méthode de cueillette des données est majoritairement qualitative. Quelques données quantitatives s'ajoutent, soutenant les données qualitatives. Outre une recension exhaustive des écrits, une variété de sources de données ont été utilisées :

- Entrevues avec trois catégories de répondants : 1) informateurs clés, incluant les quatre répondants du pré-test; 2) intervenantes; 3) femmes violentées.  
Trois types d'entrevues ont eu lieu : 28 individuelles; 8 en dyades; 1 en triade.
- Une réponse par correspondance à nos guides d'entrevues.
- Transcriptions et examens de 4 dossiers d'hommes violents
- Visionnements de 5 vidéos (un sur la vie en famille jointe en Inde, deux sur la violence intrafamiliale et l'intervention en milieu hindou au Canada, un portant sur les réunifications familiales et un sur les mariages arrangés).
- Observations (lors de rencontres informelles et de fêtes religieuses hindoues).

##### **4.5.1 Entrevues**

###### **4.5.1.1 Informateurs clés**

Dans un premier temps, cinq entrevues semi directives de pré-test ont eu lieu en août et septembre 2001 : Deux entrevues de deux heures chacune avec un homme retraité, citoyen canadien, originaire du Pendjab, arrivé au Canada au début des années 70 et possédant une connaissance fiable de la communauté hindoue canadienne. Une entrevue dyadique d'une durée de deux heures et demi s'est déroulée à l'Université de Montréal avec deux jeunes femmes originaires du nord de l'Inde arrivées au Québec dans les années 90. Deux autres entrevues de deux heures chacune, avec ces mêmes

répondantes, ont eu lieu individuellement. Toutes ces entrevues de pré-test ont été retenues pour fins d'analyse et sont comptées dans la somme totale de nos entrevues avec les informateurs clés.

Suite à ces entrevues de pré-test, un terme a été modifié et trois questions ont été ajoutées au guide d'entrevue « a » (présenté à la section 4.5.4)

Section 1 : Le terme 'rôles' dans 'statuts, rôles et pouvoirs' a été remplacé par 'devoirs' concept important et plus significatif pour un hindou.

Section 2 : une question clarifiant la notion de « respect »

Section 3 : une question clarifiant le concept d'« amour »

Section 8 : une sous-question de clarification précède notre question sur les 'chocs culturels'. Une vérificatrice de nos guides d'entrevues avait recommandé que nos questions soient progressives. Le bien-fondé de cette recommandation fut confirmé lors des pré-tests. Nous avons donc intégré une question 'tampon' portant sur leurs 'premières impressions' à leur arrivée au Canada, suivie, lorsque nécessaire, de la sous-question concernant les 'chocs culturels'.

Un pré-test de nos guides d'entrevue a également été fait par correspondance au début octobre 2001 auprès d'une psychologue hindoue d'Alberta, praticienne depuis de nombreuses années dans un organisme communautaire pour femmes immigrantes aux prises avec la violence intrafamiliale. Cette participante par correspondance a répondu avec minutie à nos deux guides d'entrevue et suggéré deux ajouts :

Section 1 : une question sur les relations entre beaux-parents et gendres

Section 3 : une question de clarification portant non seulement sur les réactions familiales aux mariages 'hors-normes', mais aussi sur les réactions de la communauté, jugeant cette question particulièrement pertinente en milieu hindou car la famille peut être libérale, mais la communauté conservatrice.

Suite au pré-test, vingt entrevues semi directives avec les autres informateurs clés ont été complétées sur une période allant d'octobre 2001 à juillet 2002. Notre protocole de recherche proposait que ces entrevues soient faites en dyades aussi homogènes que possible. Pour diverses raisons, sept de ces entrevues ont eu lieu en dyades et treize individuellement comme suit : Dans trois cas l'entrevue « a » a eu lieu en dyade, et « b » en solo (donc 3 dyades et 3 solos); dans cinq cas, les deux entrevues se sont déroulées en

solo (donc 10 solos); dans deux cas, les deux entrevues ont été complétées en dyades (donc 4 dyades). Les entrevues ont duré plus ou moins deux heures et trente minutes chacune.

#### **4.5.1.2 Intervenantes**

Neuf entrevues individuelles semi directives, et une entrevue en triade pour un total de dix entrevues, de deux heures trente minutes chacune, ont eu lieu en juin et juillet 2002. Notre protocole de recherche proposait deux sessions à être conduites en «*focus group*» pour cette catégorie de répondantes. Trois raisons ont contribué à l'ajustement de notre stratégie : 1) une question linguistique, trois d'entre elles s'exprimant beaucoup mieux en français, deux en anglais et une autre pour qui l'anglais et le français constituent une deuxième et troisième langue et avec qui nous avons fait la navette entre les deux; 2) des horaires incompatibles; 3) une répondante en absence prolongée pour cause de maladie.

Les entrevues « **a** », ont été conduites en sessions individuelles avec les six répondantes de cette catégorie dont une travailleuse sociale du CLSC Côte-des-Neiges, deux du CLSC Parc Extension, deux intervenantes (dont une est travailleuse sociale) en maisons d'hébergement spécialisées pour femmes immigrantes et de minorités visibles et une psychiatre d'un hôpital montréalais. Pour les entrevues « **b** », les deux intervenantes des maisons d'hébergement et la psychiatre ont été interviewées en solo. Les trois travailleuses sociales des CLSC Côte-des-Neiges et Parc Extension ont participé en triade dans un local du CLSC Côte-des-Neiges.

#### **4.5.1.3 Femmes violentées**

Deux femmes tamoules, l'une victime de violence conjugale et l'autre de violence familiale et conjugale (voire définitions de termes des types de 'violence') ont accepté d'être interviewées individuellement. Une seule session de trois heures a été possible avec chacune d'elles, au cours de laquelle nous avons utilisé les mêmes guides d'entrevues que pour les deux autres catégories de répondants, adaptant toutefois les

questions à leurs situations particulières et ajoutant, en début de rencontre, une question ouverte portant sur leur histoire de vie au Sri Lanka.

#### **4.5.2 Examen de dossiers d'hommes violents**

Les notes aux dossiers des quatre conjoints violents ont été transcrites intégralement à l'ordinateur par la chercheuse puis analysées. Dans un des cas, il ne s'agit que d'une rencontre d'évaluation avec le clinicien, dans deux cas, il y a eu deux rencontres d'évaluation avec le clinicien, ces trois clients n'étant pas retournés à l'organisme pour le suivi psychosocial. Dans un des dossiers il y eut neuf rencontres dont sept de groupe.

#### **4.5.3 Observations**

##### **4.5.3.1 *Rencontres informelles***

Dix rencontres informelles, huit à domicile et deux ailleurs, nous ont permis d'observer des relations de couples, des relations parents-enfants, une relation belle-mère/belle-fille, des arrangements de mobilier révélant certaines façons de vivre, l'élaboration et le type de décoration indiquant les degrés d'attachement aux traditions culturelles ou d'occidentalisation, l'importance de la pratique religieuse selon le niveau d'élaboration du temple familial, ainsi que la façon de servir un invité.

##### **4.5.3.2 *Participation à des festivals hindous***

Nous avons aussi participé à deux festivals hindous. Le Festival de *Dîwâli*, ou Fête des lumières en Octobre 2001, et le Festival tamoul en l'honneur du dieu '*Murugan*' en août 2002. Le premier a eu lieu le soir dans la communauté Gujarati, et s'est tenu dans une salle d'école où un temple portatif avait été aménagé au centre de la pièce. Plus de 500 personnes y participaient. Le deuxième s'est tenu au Temple tamoul de Dollard-des-Ormeaux, pendant toute une journée, où bien au-delà de 1 000 personnes étaient présentes. Ces festivals nous ont permis d'observer la place occupée et les rôles joués par les hommes et par les femmes dans les cérémonies, les types de cérémonies, le rôle du *brâhmane*, la place des enfants dans le tout, l'atmosphère générale, le sens communautaire, l'attrait pour les rassemblements religieux et la place et le rôle réservés aux intouchables.

#### 4.5.3.3 Visionnements de vidéos

Premier vidéo: « *Dadi's family*, » porte sur la vie des femmes dans une famille agricole vivant en maisonnée jointe du nord de l'Inde. Il s'agit de parents, de leurs trois fils, leurs épouses et leurs enfants et de leurs deux filles mariées en visite annuelle.

Deuxième vidéo: « *Bold Steps* » relate l'histoire d'une jeune épouse immigrante parrainée, dont le mariage a été arrangé par un oncle au Canada. Elle vit dans une maisonnée jointe et subit la violence de sa belle-mère et l'indifférence de son mari. Le processus d'intervention et les démarches de séparation de la femme y sont démontrés.

Troisième vidéo: « *Crossing the Line* » montre la vie d'une adolescente hindoue contrôlée et frappée par un père inflexible. Le processus d'aide, impliquant une travailleuse sociale hindoue ainsi qu'une tante et un oncle de la jeune fille, y est démontré.

Deux autres vidéos sont de nature plus générale : 1) émission 'Zone Libre' de Radio-Canada, (enregistrée le 24 août 2001) incluant des immigrants hindous de Montréal, portant sur les mariages arrangés; 2) « *When strangers reunite* » montre les difficultés reliées aux réunifications familiales.

Ces vidéos ont été visionnées à trois reprises (minimum), et des notes ont été prises et transcrites à l'ordinateur aux fins d'analyse.

#### 4.5.4 Les guides d'entrevues

Deux guides d'entrevue, rédigés en français et traduit vers l'anglais par l'auteure, ont été construits spécifiquement pour cette recherche (voir annexe 2, documents 2.2 et 2.3). Les questions sont identiques pour nos trois catégories de répondants mais adaptées à chacune d'elles. Les questions à l'intérieur de chaque thème sont ouvertes et neutres, du type « parlez-moi de... », de façon à laisser émerger des sous-thèmes et des liens entre les sujets considérés importants à leurs yeux. Les thèmes abordés correspondent aux deux objectifs principaux de la recherche et sont conformes aux variables retenues dans notre cadre d'analyse.

Le guide « a » vise à augmenter nos connaissances sur les structures et les dynamiques familiales, les relations de couple, l'influence de l'hindouisme sur ces

relations et l'impact de l'immigration sur les individus et les familles. Le guide « b » concerne plus spécifiquement la violence intrafamiliale, l'intervention et la prévention. Il cherche à connaître les sources de conflits dans un couple et une famille immigrante hindoue, les motifs d'éruption de violence tels que perçus par nos répondants, ses types, ses formes et ses manifestations dans ces familles. Il tente aussi de cerner les perceptions de nos répondants sur les services d'aide québécois en matière de violence conjugale, les approches et les moyens d'intervention qu'ils préconisent, et les approches utilisées par les intervenants dans les institutions et organismes montréalais.

La validation de construit de nos guides d'entrevues a été réalisé en trois étapes : 1) la révision et l'ajustement de l'outil par nos directrices de thèse; 2) la vérification des thèmes abordés auprès d'une sociologue hindoue, résidente au Canada depuis une vingtaine d'années et travaillant dans un organisme national canadien au service des femmes immigrantes et de minorités visibles. Cette personne était, d'autre part, non disponible à titre d'informateur clé. Cet exercice visait à nous assurer que nos questions étaient complètes et adaptées à la culture de nos répondants hindous et que notre compréhension de certains concepts inhérents à cette population (*karma, dharma, shakti, purusha, prakriti, pativrata, dahej* (dot), *pardah, sati, vaidhavya, varna, jati*) était correcte. Outre la vérification des thèmes, sur lesquels elle était d'accord, cette sociologue nous a recommandé de poser certaines questions de façon indirecte et progressive, recommandation dont nous avons tenu compte. 3) Des entrevues de pré-tests auprès de quatre personnes répondant globalement à nos critères de sélection.

#### **4.6 Saisie de quelques données quantitatives**

- Données quantitatives des CLSC Côte-des-Neiges et Parc Extension sur la population de ces quartiers, la clientèle desservie par ces CLSC et leurs cas sud-asiatiques, hindous en particulier, de violence conjugale couvrant une période d'une année.
- Données quantitatives et informations descriptives compilées par les travailleuses sociales du programme « *Côté cour* » du CLSC Du Plateau Mont-Royal, sur les cas de ressortissants de communautés culturelles de Montréal comparissant pour violence conjugale de novembre 2001 à mai 2002.



- Données du Service de documentation et de recherche du MRCI, (2003) compilées spécifiquement pour cette recherche: sur la population d'origine sud-asiatique, Inde et Sri Lanka en particulier, recensée dans la Région métropolitaine de Montréal en 2001 selon le sexe, la langue et la catégorie d'immigration. Données sur les langues parlées dans la région métropolitaine de Montréal selon Statistique Canada (2003), recensement 2001.

#### 4.7 Traitement des données

Toutes les entrevues ont été enregistrées sur bandes sonores et transcrites verbatim, par l'auteure, aux fins d'analyse. Les données ont fait l'objet de trois niveaux d'analyse :

- 1) Les thèmes centraux ont été divisés en quatorze catégories : Communauté (1-COM), famille (2-FAM), mariage (3-MAR), genre (4-GEN), âge (5-AGE), culture/religion (6-CURE), caste/sous-caste (7-VAJA), classe (8-CLAS), pigmentation de la peau (9-PIG), ethnie/minorité (10-ETMI), immigration (11-IMM), violence (12-VIO), intervention (13-INT), prévention (14-PRÉ). Ces catégories contiennent une série de sous-thèmes codés par numéros suivis d'un mot clé, et à leur tour subdivisés en multiples sous-thèmes également codés par numéros et mots clés. Le système de codage a été constitué en tableau à l'ordinateur afin d'en faciliter le repérage et de pouvoir le réajuster au fil des entrées de données dans les fiches synthèses.
- 2) Des fiches synthèses, ont été rédigées pour chaque entrevue. Due à la complexité des données recueillies et surtout à l'éloignement de cette culture de celle de la chercheure, les fiches synthèses occupent plusieurs pages (8 à 12), incluant bon nombre de citations, afin de retenir toutes les nuances énoncées par les répondants et pouvoir repérer les thèmes récurrents.
- 3) Le montage de « *matrices 'listes de contrôle'* » (Huberman & Miles, 1991:168). Processus itératif, au fil des analyses ces matrices ont été raffinées et condensées. Elles nous ont permis de détecter et de clarifier les concepts les plus importants aux yeux de nos répondants, de discerner les éléments des discours faisant consensus, de repérer le nombre de répondants ayant parlé ou non d'un concept donné et, en

certains cas pertinents, de comparer les réponses des répondants avec celles des répondantes. Ces matrices ont servi à rendre rigoureuse la démarche analytique.

Au chapitre 5, présentation des résultats des informateurs clés, des comparaisons sont faites entre les genres. Le chapitre 9, 'Discussion des résultats', compare 1) nos résultats aux écrits recensés et 2) les réponses de nos répondants hindous à celles des intervenantes interviewées.

Outre le processus d'analyse descriptive et explicative décrit plus haut, la rédaction de « *mémos théoriques* », ainsi que des retours à ces mémos au fil des analyses, ont alimenté une réflexion continue sur le développement d'un modèle d'intervention en matière de violence intrafamiliale adapté à cette culture collectiviste. Le modèle tient compte à la fois des discours de nos répondants et des écrits recensés sur le sujet.

Un *journal de bord* a été tenu, notant les réflexions et sentiments liés à nos observations pendant les entrevues, les rencontres informelles et lors des deux festivals hindous auxquels nous avons participé.

## **4.8 Validation de la recherche**

### **4.8.1 La saturation**

Dans cette recherche, le principe de saturation a été atteint sur deux plans : au niveau des écrits ou « *saturation théorique* » et au niveau de nos données ou « *saturation empirique* » (Pires, 1997 :156). Au niveau des écrits sur l'Inde, le Sri Lanka et l'Hindouisme, la chercheuse est consciente que quatre années d'études limitent la possibilité de capter le vaste champ des multiples et profondes dimensions enfouies dans l'histoire de cette culture millénaire. Toutefois, les concepts hindous pertinents à cette recherche ont été examinés à la lumière d'un nombre substantiel d'ouvrages, tant d'auteurs hindous que d'indologues occidentaux, et ont atteint un degré de saturation fiable, permettant de comprendre le problème à l'étude. La recension des écrits, portant sur les regards de la culture hindoue quant au genre, au couple et à la famille, les structures et les dynamiques familiales dans ce milieu, la violence intrafamiliale en Asie

du sud et dans les communautés hindoues en Amérique et les idées préconisées pour la contrer a atteint un degré d'exhaustivité et de redondance assurant leur fiabilité.

Quant à la saturation empirique, d'une part les données recueillies auprès des différentes catégories de répondants, (informateurs-clés, incluant deux sous-catégories - professionnels et non-professionnels-, intervenantes et femmes violentées), quoique présentant quelques nuances d'un répondant à un autre, sont devenues répétitives sur les variables analysées dans la recherche. En outre, les intervenantes participant à l'entrevue en triade se sont montrées en accord sur tous les points discutés, chacune renchérissant les propos d'une autre en cours d'entrevue. La chercheuse est par conséquent confiante que d'avoir tenté de poursuivre la collecte des données n'aurait procuré aucun nouvel éclairage permettant d'atteindre le but visé par la recherche.

#### **4.8.2 La triangulation**

Notre devis de recherche a permis des triangulations multiples. La triangulation validant un « *résultat en le soumettant aux 'assauts de toute une série de mesures imparfaites'* » (Huberman & Miles, 1991 :425) et visant « *la concordance* » (Laperrière, 1997 :372), nous avons donc procédé aux triangulations suivantes :

- 1) Entre le lu, l'entendu et l'observé.
- 2) Entre trois catégories d'interviewés : informateurs-clés, intervenantes et femmes violentées, chacune de ces catégories posant un regard d'un angle différent sur la famille hindoue et occupant une position différente, voire divergente, face à la violence intrafamiliale et à l'intervention. Ces interviewés sont des deux sexes, de différents âges et de diverses castes, classes sociales et régions d'Asie du sud. Leurs motifs de migration et leurs trajectoires migratoires sont représentatifs des principaux types de migration de la population ciblée.
- 3) Entre les interviewés et les dossiers d'hommes violents.
- 4) Entre les données qualitatives et quantitatives.

Les multiples « *assauts...de mesures imparfaites* » auxquels nos résultats ont été soumis par la triangulation révèlent un haut niveau de concordance quant aux dynamiques familiales hindoues, à l'influence de la communauté dans la vie des individus et des familles, à l'importance de la pigmentation de la peau dans cette culture,

au vécu des familles et de leurs membres en tant qu'immigrants, à la variété de leurs expériences selon leur région de provenance et leur classe socio-économique et à la violence intrafamiliale dans ce milieu. Quant aux approches d'intervention et de prévention les mieux adaptées à cette communauté, il y a forte concordance entre les auteurs sud-asiatiques, nos informateurs clés et deux intervenantes, l'une nord-américaine et l'autre d'origine sud-asiatique. Ces *triangulations* ont contribué à la fiabilité et à la validité des résultats de la recherche.

## 4.9 Limites de la recherche

### 4.9.1 Les sources de biais

#### 4.9.1.1 *La question de langue*

Au chapitre de la langue, nos informateurs-clés de catégorie «non-professionnels», incluant les répondants des pré-tests, parlent et comprennent la langue anglaise à des degrés variés. En outre, leurs langues d'origines, tamoul, gujarati et pendjabi, sont très différentes l'une de l'autre, la première étant d'origine dravidienne, les deux autres aryennes. Les langues maternelles de nos informateurs-clés de catégorie 'professionnels' incluent plusieurs des langues indiennes. Considérant que « *un mot n'est jamais inerte, gonflé qu'il est par la lente irrigation de tout un territoire culturel* » (Deleury, 1978:130), cette diversité linguistique et culturelle, ainsi que les degrés variés de compréhension de l'anglais de nos répondants ont déjoué nos prédictions à savoir quels termes seraient susceptibles de poser des problèmes en cours d'entretien. À plusieurs reprises pendant les entrevues, nous avons dû clarifier certains termes, de façon aussi neutre que possible, utilisant divers synonymes pour nous assurer de leur compréhension des questions. Nous avons aussi utilisé la paraphrase ou « *feedback probe* » (Compton & Galaway, 1994:322) à plusieurs reprises à chaque entrevue, afin de certifier notre saisie de la signification culturelle de leurs paroles.

Conscientes que de telles 'manipulations linguistiques' (incluant nos traductions de certains verbatim) risquaient d'affecter nos résultats, nous avons effectué des recherches minutieuses pour nous assurer que le guide d'entrevue était compris par tous.

#### **4.9.1.2 Biais de désirabilité : désir de plaire et désir de taire**

Ce type de biais est plausible dans une étude d'un groupe minoritaire, nouveaux venus, d'une culture éloignée de celle du chercheur et peu connue du groupe majoritaire. Quatre stratégies ont augmenté nos chances de contrer l'incursion d'un 'désir de plaire' dans cette recherche : 1) Une recension exhaustive d'écrits sur la culture hindoue, les dynamiques familiales, la violence intrafamiliale et le vécu des immigrants hindous en Amérique ont mené à la construction de nos instruments de mesure. Les thèmes de nos guides d'entrevue prennent leur source dans ces écrits. 2) Des rencontres informelles, avec plusieurs hindous (voir nos remerciements) ayant pour but de vérifier notre compréhension de cette culture, ont haussé notre capacité de scruter, à l'aide de questions parfois subtiles, parfois directes, et de termes hindis, certains commentaires que nous jugions incomplets. 3) L'utilisation fréquente de la paraphrase et de l'humour invitait aussi les répondants à préciser leurs propos et aidait l'émergence de certains non dits. 4) Nos diverses occasions d'observation ont également été révélatrices.

Quant au 'désir de taire', certains problèmes exprimés avec force et récurrence dans les écrits, tels l'ampleur du problème de violence intrafamiliale en Inde, relié à la dot en particulier, les difficultés liées au parrainage des femmes immigrantes et les conflits suite aux réunifications familiales, sont passés sous silence ou exprimés en termes de problème vague, rare et mineur, les informateurs clé disant ne connaître aucun cas en contexte canadien. Cette 'ignorance' tient-elle d'un désir de nier la réalité ou cette réalité est-elle si bien cachée dans la communauté qu'elle est invisible même à leurs yeux? La dot étant une pratique abolie et fortement controversée et décriée en Inde, il est possible que nos répondants aient voulu cacher ou minimiser le problème. De même, la violence intrafamiliale en lien avec le parrainage et les réunifications familiales, problème bien documenté dans les écrits, est fermement niée et cachée dans la communauté immigrante hindoue, quelques informateurs clés précisant d'ailleurs cet état de fait.

## **4.9.2 Autres limites**

### ***4.9.2.1 Limites dérivées du choix des variables***

Tel que mentionné en introduction, un éclairage multidimensionnel n'est pas synonyme de 'total'. Les variables retenues tracent par conséquent un portrait partiel des expériences de vie de la communauté hindoue du Québec. Les concepts de colonisation, de mondialisation, de bouleversements écologiques (Coates; 2003), de transformation sociale, de conflits armés et leur impact sur les familles sont exclus de nos variables. Bien qu'ils soient mentionnés dans la recension des écrits et aient été pointés par quelques répondants, ils ne sont pas analysés. Les avoir pris en compte à leur juste valeur, cette thèse aurait atteint un niveau de complexité rendant le processus d'analyse d'une longueur et d'un labeur dépassant nos limites, risquant la confusion et prenant des proportions gigantesques au point de ne jamais se terminer.

### ***4.9.2.2 Limites dérivées du choix de la population cible***

Les résultats de cette recherche qualitative, avec son faible nombre de répondants, ne peuvent être généralisés à l'ensemble hautement diversifié de la population immigrante hindoue, encore moins sud-asiatique. Entre autres, les religions réformistes de l'hindouisme tels le sikhisme et le jainisme, une forte présence islamique au Pakistan, au Bangladesh et au Cachemire dans le nord du sous-continent et, quoique moindre, une présence chrétienne substantielle au Kérala, à Goa, à Daman & Diu ainsi que chez les tamouls sri lankais, annulent également les possibilités de généralisations. Nous croyons toutefois, que certains des résultats et le modèle d'intervention proposé peuvent être extrapolés à l'ensemble des immigrants sud-asiatiques, cette partie du monde ayant été fortement imprégnée des fondements védiques de l'hindouisme. Dans une mesure plus restreinte, il est également possible d'adapter certains éléments des résultats à d'autres communautés immigrantes de cultures collectivistes. Nous y reviendrons en conclusion.

## **4.10 Éthique et confidentialité**

L'objet de cette recherche est délicat, puisqu'il s'agit de pénétrer dans l'univers privé (la famille), d'une population immigrante, de 'minorité visible', fort éloignée de celle de la société qui l'accueille et d'examiner un problème sensible, celui de la violence

intrafamiliale. La chercheuse est consciente des défis que cela représente sur le plan éthique, et des responsabilités qui lui incombent à cet effet.

Mentionnons d'abord que le protocole de recherche a été soumis et a reçu l'approbation de deux comités d'éthique : celui de l'Université de Montréal et celui du Centre de recherche du CLSC Côte-des-Neiges.

Avant la première entrevue, chaque répondant a signé un formulaire de consentement après avoir reçu des éclaircissements détaillés sur la recherche (voir annexe 2, document 4). Aucun participant ne s'est désisté pour des raisons éthiques. Les trois répondantes n'ayant pas participé à l'entrevue « **b** » n'ont pas pu se rendre disponible, l'une étant en vacances en Inde, les deux autres par manque de temps. Lorsque certaines répondantes ont pleuré en cours d'entrevues, l'intervieweuse leur a offert de prendre une pause et, dans un cas particulier, a informé la personne des services disponibles au CLSC si elle ressentait le besoin de parler à quelqu'un de ses souffrances et être aidée.

Quant à notre responsabilité face à la communauté hindoue de Montréal nous décrivons et expliquons nos résultats de façon aussi fidèle et équilibrée que possible. Alors que certains 'patterns' généraux sont discernables, les résultats ne permettent pas l'émergence de stéréotypes. Notre responsabilité face à la communauté scientifique est assurée par une description transparente et détaillée de notre méthodologie de recherche.

## **CHAPITRE 5**

### **RÉSULTATS DES ENTREVUES AVEC LES INFORMATEURS CLÉS**



## 5. RÉSULTATS DES ENTREVUES AVEC LES INFORMATEURS CLÉS<sup>1</sup>

Un prologue à l'analyse des résultats de cette recherche s'impose. Wadley (1995 :93) affirme : « *there is no homogeneous, essential 'Hindu woman', but rather a multiplicity of Hindu women in different socioeconomic classes, life stages, and personal situations* ». Les résultats de notre thèse confirment cet écrit. On retrouve dans l'univers complexe hindou, auquel se bute toute tentative de stéréotype, mille et une variations allant parfois jusqu'à l'antinomie. Comme le laisse entendre Morin (1990), l'unicité *et* la diversité coexistent, comme des variations sur un même thème. Si les régions de l'Inde, selon Dumont (1964) apparaissent comme des îlots reliés par une plateforme submergée, il en va de même pour les individus. Ainsi, là où les résultats de cette recherche présentent des '*patterns*', il faut y voir un portrait brossé à grands traits, y percevoir des nuances et des exceptions.

### 5.1 Profils des informateurs clés

Les profils de nos informateurs clés (voir sommaire à l'annexe 1, tableau IV) concordent majoritairement à nos critères de sélection. Neuf des onze répondants de la catégorie « non-professionnels » habitent Côte-des-Neiges ou Parc-Extension. Les deux exceptions, des participants au pré-test, résident dans la région métropolitaine de Montréal. Aucune des répondantes de la catégorie « professionnels » n'habite les quartiers ciblés, mais quatre y travaillent régulièrement, deux en reçoivent des clientes (CCFSA), une travaille dans une université anglophone de Montréal et l'autre est notre répondante par correspondance de l'Alberta.

Deux particularités : Une répondante de cette catégorie est née au Québec; elle est donc de 'deuxième génération' d'immigrants. Elle se rend toutefois régulièrement visiter sa famille élargie en Inde. Elle y a aussi séjourné pendant une période de six mois travaillant comme médecin dans divers villages du sud où elle a eu l'occasion d'observer

---

<sup>1</sup> Les citations sont présentées dans l'anglais exact des répondants. Lorsqu'un seul répondant est cité ou sa réponse mentionnée, c'est que la réponse de ce répondant, de par sa position professionnelle ou dans la communauté, est particulièrement significative aux yeux de la chercheuse.

la vie rurale et de traiter des femmes violentées. Par ailleurs, un aîné interviewé (un peu plus âgé que la limite suggérée dans nos critères) était enseignant dans son village d'origine et considéré comme un 'sage' dans sa communauté. À ce titre, il a été appelé à conseiller des couples et des familles en conflits. L'apport de ces deux participants à notre recherche offre par conséquent des perspectives différentes et enrichissantes.

Résultats non-anticipés : Majoritairement, nos informateurs clés, surtout de catégorie 'non-professionnels', avaient tendance à se référer à eux-mêmes ou à leur famille au cours des entrevues. Ainsi, cinq de nos quinze informatrices clés (quatre de catégorie 'non-professionnels' et une de catégorie 'professionnels') nous ont révélé, en cours d'entrevue, l'ampleur de leurs propres frustrations et souffrances pendant des périodes plus ou moins prolongées de leur vie d'épouse en maisonnée jointe (allant de quelques semaines à quinze années). Elles ont narré des formes variées de contrôles, de contraintes, d'abus et de violence verbale, psychologique et physique vécues aux mains de leur mari, de leur belle-mère et de leur belle-famille. Elles sont unanimes sur trois points : 1) la marginalité et la vulnérabilité de la jeune épouse dans la maisonnée jointe et patrilocale; 2) la présence de la belle-mère dans un nouveau ménage en tant que source de problèmes, de souffrances et de difficultés d'adaptation à la vie de couple; 3) la tendance des époux à se ranger du côté de leur mère en situation de conflit belle-mère – belle-fille, même lorsque l'injustice est flagrante. Toutes ont exprimé des regrets et des chagrins quant au début de leur vie conjugale. La majorité des récits étaient accompagnés de larmes, de sentiments d'impuissance, de résignation et de fatalité, l'une d'entre elles s'exprimant avec véhémence. Quatre d'entre elles disent s'être rebellées à l'occasion et avoir décrié l'injustice à leur égard, le mari et sa famille ayant tôt fait de les remettre à leur place. L'autre, subissant des traitements extrêmes, a finalement fui avec ses enfants et demandé refuge au Canada. Chacune, selon sa personnalité et ses circonstances, démontre une force de caractère, une conscience claire de sa situation et une volonté de persévérer dans leurs devoirs d'état. Elles questionnent la maisonnée jointe patrilocale, mais non le mariage arrangé.

## 5.2 Constatations sur les entrevues en dyades

Les ajustements de stratégie, à savoir le passage d'entrevues prévues en dyade à des entrevues individuelles, ont été bénéfiques pour notre recherche, ces dernières s'avérant plus révélatrices et nuancées, les répondants étant plus ouverts lors des entrevues individuelles. Trois facteurs expliquent ce phénomène : 1) la crainte d'un bris de confidentialité de la part de l'autre répondant, un tel bris pouvant avoir des répercussions jusqu'au village d'origine; 2) le respect 'hindou' dû aux aînés et aux personnes plus expérimentées, respect qui commande la non-contradiction de l'aîné, même si la différence d'âge est minime et 3) l'importance de bien paraître et de sauver l'honneur de sa famille, de sa caste, de sa classe ou de sa région devant l'autre. Trois des cinq informatrices clés subissant ou ayant subi des abus dans leur foyer, mentionnées au point 5.1, ont été rencontrées en dyades pour la première entrevue, et individuellement pour la seconde. Toutes trois se sont nettement démarquées par une ouverture plus grande à répondre lors de la deuxième session.

Une contradiction : Dans un cas où les deux entrevues ont eu lieu en dyade entre un homme âgé et une jeune femme, tous deux originaires du même village, il nous fut impossible de contrer leur participation conjointe, l'aîné insistant sur cette modalité. Avant chaque réponse, ces participants se concertaient, dans leur langue, respectueusement, sans domination ni pression apparente de la part de l'aîné. Toutefois, en raison du respect coutumier voué aux aînés dans cette culture, par prudence, nous considérons les données générées lors de ces entrevues comme concordant principalement avec les perceptions de l'aîné.

Une confirmation : Dans l'autre cas de dyade, l'une des deux femmes est d'environ huit ans plus âgée que l'autre et possède une expérience canadienne plus étendue. La plus jeune laissait automatiquement l'autre répondre la première et acquiescait ses énoncés tout en ajoutant parfois des clarifications supplémentaires. Par contre, comme il s'agit d'une culture où le « nous » prédomine sur le « je », et que pratiquement chaque réponse donnée débutait avec « *in 'our' culture* » ou « *'we' think* », force est de croire que la répondante cadette endossait généralement les propos de l'aînée.

### 5.3 Résultats relatifs au guide d'entrevue « a »

Afin d'en faciliter la compréhension, ces résultats sont présentés selon les variables retenues dans notre cadre d'analyse. Il faut toutefois noter qu'inextricablement noués dans la vie 'réelle' des personnes, tel que le conçoit l'analyse intersectionnelle, ces concepts ne peuvent être décortiqués sans égard à leurs liens. Les frontières entre ces variables sont perméables. La réponse habituelle des informateurs clés à une question sur un thème révèle dans un même souffle des liens avec plusieurs autres. Il faut donc lire ces résultats comme s'il s'agissait de billes enfilées sur un même fil, sachant que certaines 'billes' sont susceptibles d'être réintroduites, sous nouvel angle, ailleurs sur le fil. Ces redondances servent toutefois à clarifier davantage pour l'occidental un monde à l'antipode du sien.

Un deuxième point mérite l'attention avant de procéder à la diffusion des résultats de cette recherche. Les données révèlent qu'un facteur important de la vie collective de la société hindoue manque à notre cadre conceptuel en ce qui a trait à son éclairage écosystémique, le modèle écosystémique ayant été conçu dans un monde individualiste et visant l'analyse du développement de la personne dans un environnement relativement sédentaire (figure 1, p. 76). Il s'agit de 'la communauté', identifiée comme un tout, entourant et englobant les individus et les familles dans son giron.

La communauté faisant l'objet de cette thèse est de culture collectiviste. De plus, elle inclut une entité, au sein de la communauté, qui détermine non seulement les liens entre individus et microsystèmes (le mésosystème), mais précise l'identité des familles et des individus et prédétermine leur place, leur position ainsi que leurs possibilités de mobilité sur l'échiquier sociétal. Il s'agit de la caste. Comme celle-ci se disloque et perd sa signification dans le domaine public au cours du processus migratoire, tout en conservant son importance au niveau des alliances matrimoniales, notre analyse doit en tenir compte. En outre, étant issue d'un mode de pensée fortement hiérarchique, la conscience de caste est remplacée par une conscience aiguisée de classe en milieu urbain et en terre d'accueil. Nous devons aussi tenir compte du fait que l'ensemble de la communauté culturelle du migrant hindou devient minoritaire, voire marginale, au

Québec. Dès lors, une conscience de la différence s'opère et une solidarité s'impose, la réputation et l'honneur du groupe en dépendent. Nous nous référons à cette entité 'collectiviste', où s'entrecroisent caste et classe, à titre de '**communauté**'. Englobant et entourant la famille et l'individu, elle constitue la première catégorie de la présentation de nos résultats relatifs au guide d'entrevue « a ». Ainsi nous traitons la variable 'caste' sous le point 5.3.1, et la variable 'classe', particulièrement affectée dans le processus migratoire, sous les points 5.3.1 et 5.3.10.

### **5.3.1 Place de la communauté dans la vie des individus et des familles :**

#### **5.3.1.1 'Tous pour un, un pour tous' : le 'nous' collectif**

Le discours des informateurs clés révèle l'ampleur de la place du 'nous' collectif et de l'implication de la communauté dans la vie des individus et des familles. Plus que la somme des divers microsystèmes dans lesquels s'insère l'individu et des liens qui se tissent entre microsystèmes, la communauté est décrite comme un tout 'entourant' l'individu et sa famille, leur assurant aide et protection, monitorant les normes et les valeurs établies, régulant les actions, la mobilité et les mouvements de ses membres, assurant ainsi au quotidien le respect des valeurs traditionnelles et de l'ordre établi. « *All is interrelated...culture, religion, society* » explique l'une des répondantes, en parlant de la communauté et des identités variées de ses membres. L'influence de la communauté est si puissante que parmi ses réponses à nos guides d'entrevues, notre répondante par correspondance recommande de ne pas uniquement demander comment réagit la famille à un mariage 'romantique', mais aussi comment la communauté réagit : « *this is important, because the family may be liberal, but not the community* », insiste-t-elle.

Qu'il s'agisse d'un rite de passage, d'un mariage, de comportements délinquants, d'un couple en difficulté ou d'un besoin pécunier, la communauté se mobilise et s'implique:

- Rite de passage : Au Sri Lanka, c'est la grande fête au village lorsqu'une jeune fille devient pubère. Après avoir été cachée pendant un mois, elle est présentée à la communauté vêtue pour la première fois vêtue d'un sârî et ornée de bijoux.
- Mariage : « *everyone can see it, the girl is around 18-19-20* » (âge du mariage pour les filles du nord de l'Inde), « *she's going to get married* » (obligatoire dans la culture),

*"[so] relatives, friends, aunts, neighbors... they look around... it becomes very automatic..."* (répondante de catégorie 'professionnels', nord de l'Inde).

Selon une majorité de nos répondants, le village entier ou le quartier d'une ville est invité au mariage: *«everybody is invited to marriage, everybody come»* (sri landais). Cela aussi est 'normal'.

- Délinquance: *"In India you can't hide... you're always looking what your society will say because you're watched definitely and everybody knows everyone"* (aîné du nord de l'Inde).  
*"I done something bad, three miles away everybody know, I get punished right away"* (sri lankais).
- Couple en difficulté: *"They (the community) don't like separated... the friends they are very sad... they help... you have to manage"* (répondantes sri lankaises).  
*"We are relation, we are relation, everybody, all in the village we know [what goes on]"*, et à propos d'un alcoolique battant son épouse : *"the public, they punish him"*. (sri lankais).
- Besoin pécunier (d'un réfugié): *"uncles, family, friends, village, everybody give little"* (sri lankaise).

Dans ce milieu, la socialisation incite l'individu à se fondre dans le tout, à s'y identifier, à se conformer aux valeurs et aux normes établies et monitorées de près par la communauté. Les capsules de discours suivantes résument les propos généralisés sur cette socialisation 'collectiviste' : *« you do **everything together** », « you tell the children 'in **our** culture we don't do that... »* (emphasis des répondants). Si le bien-être de l'ensemble transcende celui de l'individu, en contrepartie, l'ensemble protège les personnes contre les atteintes à leur sécurité, en autant qu'elles vivent selon les normes culturelles reconnues. Un exemple notoire, commenté par plus de la moitié de nos informateurs clés, est que la communauté offre aide et soutien aux couples en conflit ayant eu un mariage arrangé (voir définitions de termes). L'aide est procurée par des 'sages' reconnus et respectés dans la communauté, précisent sept répondants, et dix d'entre eux mentionnent que le soutien aux jeunes couples en période d'ajustement vient de leurs familles et de leurs amis. Les mariages 'par choix amoureux' sans accord ni implication des parents sont laissés à eux-mêmes, affirment six participants. Un répondant confirme cette attitude en décrivant comme suit, le message qu'il a donné à son fils lors de son mariage à une femme de son choix: *« since you think you could make this on your own, why don't you face the world and see what the world is »*. D'autre part,

une répondante dit de ce type de mariage : “... *I don't like people they arrange their own life*”.

Les participants ‘masculins’ et une participante commentent sur le vide ressenti par les hommes immigrants face à la perte de leur communauté: «*loss of his niche...his place...his status* ». Cela inclut la perte de reconnaissance de l'identité professionnelle ou de métier, de sécurité provenant du support, des conseils et de l'intérêt que chacun porte aux problèmes d'autrui: « *we have the group there [in Sri Lanka], the whole family there, so...it's lost* », et la perte de balises pour les jeunes immigrants : « *they go wild... alcohol...gambling...clubs* » explique l'un d'eux d'un ton déconcerté. Douze répondants parlent de la perte de ‘tous leurs liens’ quand ils émigrent, se retrouvant dans une solitude ‘insupportable’ (« *unbearable* »), au début de leur vie au Canada, surtout les femmes à la maison : «*when I saw the reality, I just felt like going back...oh, this is a very secluded kind of life, lonely...I was at home all alone, that made me feel very uneasy*” (répondante venue rejoindre son nouvel époux étudiant).

N'indiquant aucunement le désir de s'affranchir de cette vie communautaire ‘entourée’, plusieurs participantes dénoncent néanmoins une série d'effets négatifs de l'intrusion de la communauté dans la vie des femmes et des familles, intrusion ayant un effet direct sur leur capacité d'échapper à des situations abusives :

- Impact sur une femme séparée: « *They (the community) look down on the woman... they will blame the woman... this is culturally **the most difficult**...*” (Indienne du nord, son emphase)
- Impact sur une femme via son mari: « *some husbands don't give permission (to wife) because he's scared about other person...*”. (sri lankaise, à propos du port de vêtements occidentaux)
- Impact sur la veuve: « *widow, our community don't accept... she's isolated...very sad*”. (sri lankaise)
- Impact sur une jeune fille face au mariage : Dans les cas de ‘*engaged marriage*’ (voir définition), -en diminution mais encore existants-, la jeune fille accepte habituellement le conjoint choisi par son père par respect pour celui-ci et par souci de ‘sauver sa face’ et la réputation de sa famille dans la communauté (indienne du nord).

Les discours de ce groupe de répondants relient constamment « *the culture* » (macrosystème), aux statuts, aux rôles et aux devoirs des individus au sein de la famille. Les informateurs clés sont unanimes : dans cette société il est du devoir de chacun de contribuer à l'harmonie, à la sécurité, à la stabilité et à l'ordre du tout, chacun devant maintenir sa place à l'intérieur de sa caste pour le bien de l'ensemble. L'égalité, l'autonomie et la liberté chères aux occidentaux n'y sont pas recherchées, ces termes sont inexistantes dans les discours de ces répondants, à moins qu'ils s'y réfèrent en tant que danger. Les propos généraux, ainsi que particuliers à la caste et à la classe, révèlent qu'un système transcendant la somme des microsystèmes et délimitant plus précisément les liens entre eux (mésosystème), tient une place capitale dans ce monde.

### 5.3.1.2 Conscience de caste et de classe

Une communauté hindoue, non seulement 'entoure' ses membres et régule leurs activités et leurs comportements, mais 'donne le ton' à leur vie quotidienne. Elle confère à chaque famille et ses membres une position prédéterminée dans la communauté : la caste. Celle-ci hiérarchise l'identité des familles et des personnes, délimite leurs possibilités, précise les liens qu'ils peuvent tisser et détermine l'hygiène, la diète et nombre d'autres comportements, expliquent une répondante. Quoique selon huit répondants, la caste perd de sa signification hors de l'Inde, dix maintiennent que le mariage endogame (voir tableau II, p. 26) demeure important : « *the caste play a major role in marriage, ya* » (indienne du nord); « *for the wedding we watch... same culture, same religion, same caste, everything* » (sri lankais). Par contre, six répondants laissent entendre qu'un nombre important de jeunes immigrants hindous de deuxième génération recherchent une plus grande liberté pour leur mariage, n'ayant pas d'affinité avec le concept de caste. Des problèmes sont susceptibles d'émerger à cet effet, puisqu'un couple marié 'hors-caste' risque le rejet de la famille et de la communauté selon six participants, tel que mentionné plus haut.

Pour les immigrants hindous en Amérique, dans la sphère publique, le concept de classe (déterminé par l'éducation, l'emploi et le revenu) remplace celui de caste (déterminé selon le degré de pureté/impureté). Souvent nos informateurs clés



entremêlent les deux termes dans leurs propos. Les discours d'un nombre significatif de nos répondants indiens (non des sri lankais) laissent entrevoir une conscience développée de leur classe/caste : « *I don't belong to that low class* », dit une indienne du nord, « *not in the middle class, only the poor have extreme violence* » explique une autre, ou encore, « *we are Patel, but there are two kinds of Patel : Kunbi and Gori... they don't see each other... they don't marry* » (le nom Patel, connu au Québec comme nom de famille d'une grande partie des gujaratis, est en réalité une caste incluant deux classes ou sous-castes : 'Kunbi', supérieure, et 'Gori' inférieure. En relation à la dot, une répondante explique que « *it becomes fashionable for this [middle] class* » en Inde, qui tente d'émuler les hautes castes/classes. Si la caste perd en partie son sens pour les immigrants hindous, la classe délimite leurs relations au Canada, reflétant une sorte de besoin de se situer non seulement sur le plan horizontal de l'espace, mais sur le plan vertical de la hiérarchie.

Le modèle écosystémique, déjà présenté, conçu dans une perspective de développement humain dans le monde occidental, ne contient pas les perspectives communautaires importantes, liées surtout à la caste, dans le monde hindou. Selon nos résultats, la figure 3, à la page suivante, ajoute à notre analyse de cette population un cercle concentrique ouvert, identifié par des pointillés, inséré à l'intérieur du cercle du mésosystème de Bronfenbrenner. Nous le nommons « entosystème », terme dérivé de 'entourage' et de 'entonner' (donner le ton). Dans ce modèle écosystémique hindou, l'entosystème et le mésosystème font ainsi partie intégrante du « système communautaire ».

# UN MODÈLE ÉCOSYSTÉMIQUE HINDOU

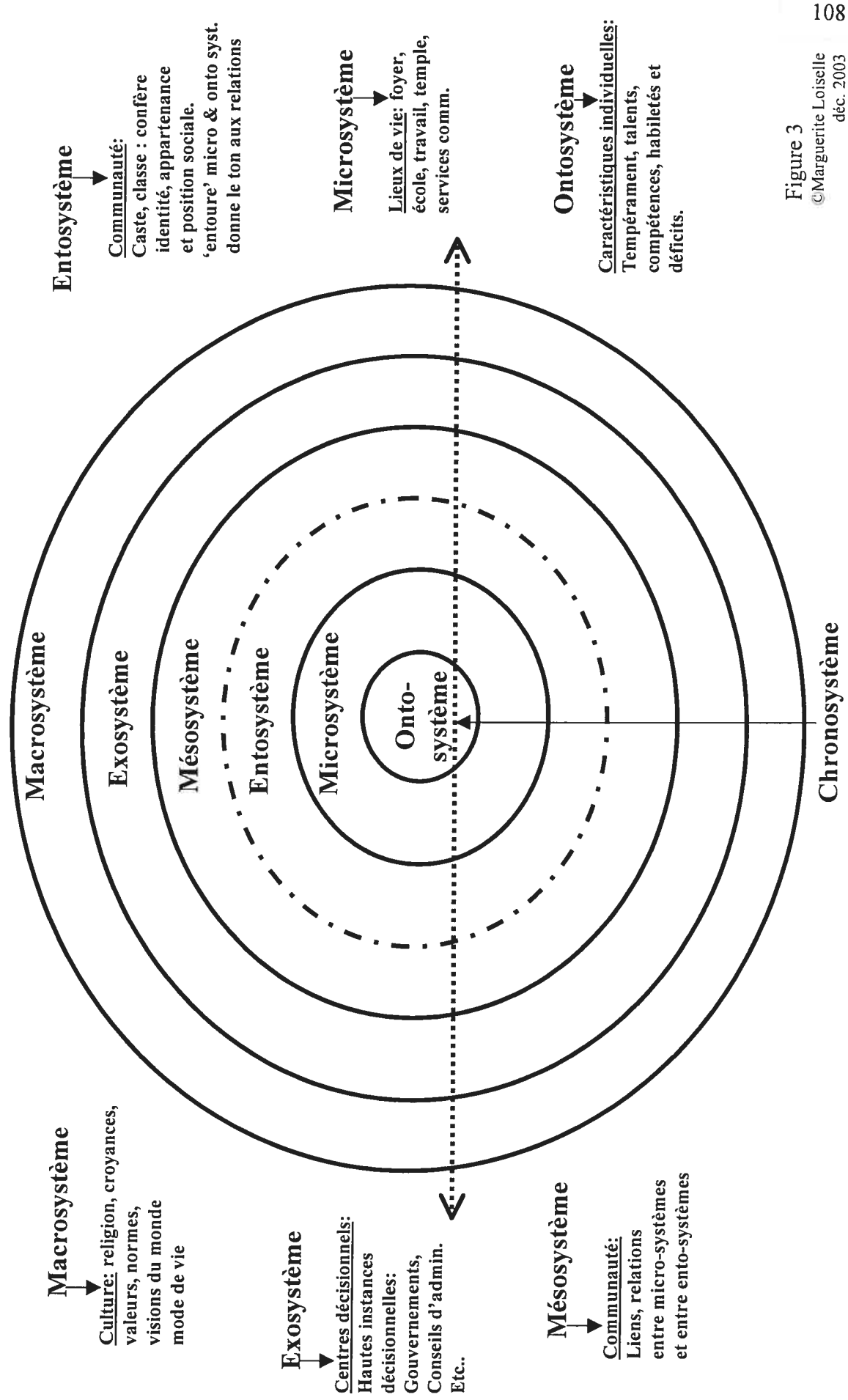


Figure 3

©Marguerite Loiselle  
déc. 2003

Chronosystème

Temps: âge, temps, durée, histoire, trajectoires, synchronie, générations

### 5.3.2 La famille

#### 5.3.2.1 *Types au Québec*

Selon la majorité de nos répondants, la tendance chez les familles immigrantes est à la nucléarisation. Cependant, plusieurs affirmations et descriptions des réalités de leur environnement familial indiquent que nombre des familles s'extensionnent et se rétrécissent au gré des arrivées de nouveaux membres de la famille élargie : «*Nobody comes here as a really nuclear family...everybody will come with their relations* » dit une répondante. La diversité des structures et des circonstances familiales de nos informateurs clés eux-mêmes défie tout stéréotype : famille monoparentale, maisonnées jointes, unités nucléaires, unités nucléaires extensionnées, unité nucléaire en attente d'un parent parrainé, donc de s'extensionner, maisonnées momentanément jointes, de types générationnelles et fraternelles et familles mixtes (voir définitions de termes sous 'maisonnées' et 'familles'). En outre, une variété de changements de composition de maisonnée sont décrites par ces répondants: réfugiés en attente de réunification familiale; diverses situations de parrainage : de jeunes épouses ou époux, de femme et enfants, de parents, ces derniers étant souvent parrainés par plusieurs de leurs enfants, allant de maison en maison au gré des besoins; étudiants se joignant à une unité nucléaire de la famille élargie pour un certain nombre d'années. Tous ces scénarios indiquent que nous sommes en terrain mouvant.

#### 5.3.2.2 *Caractéristiques*

Nous nous référons à ce qu'on appelle en Occident une 'famille nucléaire' à titre 'd'unité nucléaire' dans ce milieu, du fait que même si des 'unités' vivent 'physiquement' séparément, la famille (incluant les frères et les sœurs mariées et parfois au-delà) demeure une entité indivisible sur plusieurs plans, entre autres, l'implication de tous les membres dans les mariages. Par exemple, à propos du mariage d'une soeur cadette, une répondante dit : «*theirs was a 'love marriage' and we were absolutely against it and yet she wanted to get married. So ultimately we got her married, we said yes*». Outre cette importante implication, il y a aussi l'entraide pécuniaire et les responsabilités financières partagées, l'éducation des enfants (frères, sœurs, cousins, cousines) dans une même unité nucléaire 'extensionnée' sous la garde de grands-parents parrainés, sans oublier le rôle de

protecteur perpétuel du frère pour sa sœur que nous éluciderons plus loin. Ces unités ont tendance à vivre très près les unes des autres permettant un va-et-vient constant entre elles. Une répondante, épouse d'un frère aîné, explique : « *I go and stay anywhere I want because it's all to me one house, yet there are units* ». Une autre affirme que « *everything becomes a family matter* » et un répondant insiste que « *family like gold...don't break* ». Ces propos résument les discours de la forte majorité de ce groupe (15 sur 18) sur l'importance de la famille et le tricot serré qui lie les membres entre eux.

Outre la caractéristique d'inséparabilité, 1) une gouverne familiale de type gérontocratique (voir définitions) fait consensus; 2) les concepts de patriarcalité, de patrilocalité, et de patrifocalité (voir tableau II, p. 26) sont omniprésents dans les discours de 17 des 18 répondants; les femmes du nord de l'Inde en parlent avec plus de frustration et de mécontentement, 'saupoudré d'humour', que celles du sud et du Sri Lanka. Ces dernières nomment consciemment et clairement les limites que ces réalités leur imposent avec une sorte de 'tolérance mêlée de fermeté et d'humour'. Elles précisent toutefois qu'elles épousent toujours, ou presque, un homme de la même famille élargie qu'elles ou du même village, leur famille d'origine demeurant à proximité, alors que la règle au nord est d'épouser quelqu'un d'un autre village, parfois lointain, jamais dans la famille. Ainsi dans les villages tamouls sri lankais, « *we're all relation, all relation* » explique un répondant. 3) Un peu plus de la moitié de nos informateurs clés expliquent l'émergence de démocratie au sein des familles immigrantes, en raisons de l'influence de l'école sur les enfants, de la nucléarisation de la famille -qui tend à rapprocher le couple-, et du travail rémunéré des femmes. Sur ce point, un homme tamoul affirme avec fierté: « *we are learning here...* ». 4) Finalement, les écarts de libéralité entre les familles, selon l'origine, urbaine ou rurale, et la caste/classe, peuvent s'avérer importants, insistent 4 informateurs clés : les familles urbaines et celles de castes/classes supérieures seraient plus 'modernes' (traduire par 'libérale', ou '*open minded*' dans les mots d'un répondant) par rapport aux familles rurales et celles de castes/classes inférieures, plus 'traditionnelles'.

Le concept de gérontocratie est explicit   à la section 5.3.5. Quant au point 2 du paragraphe pr c dent, quelques précisions sur les discours masculins et féminins sur la patrilocalité et la patrifocalité spécifiques à cette culture<sup>2</sup> montrent des points de vue différents, voire divergents, et clarifient les explications données ci-haut. Les propos masculins sont nettement plus neutres, voire positifs, et démontrent leur satisfaction de la structure familiale jointe et de l'insertion de l'épouse dans sa belle-famille :

- Les répondants et la patrilocalité :

*« I told my wife 'I have great respect for my parents...I want you, whatever [money] you make, you give it to my parents so that they manage the family well' (indien du nord, lors de son mariage et de l'emménagement de son épouse dans la famille jointe. Madame, alors institutrice, s'est pliée 'naturellement' à cette demande).*

*"I guarantee, my wife take care of my mother more than my sister...because she want to feel nobody complain..." (sri lankais invitant sa mère   emm nager avec eux).*

- Les répondantes et la patrilocalité :

*"No more joint family!" (dit triomphalement une indienne du sud, parlant des jeunes immigrantes vivant en unités nucléaires).*

*"The parents are in the package deal. That's what my husband said... My quality of life, our quality of life, is zero" (indienne du nord).*

* Now there are less joint families...so, less frictions" (indienne du nord).*

*"It's going well with mother-in-law...she is in India, I'm here..." (indienne du nord).*

Au sujet de la patrifocalité, ici encore, les répondants en parlent positivement. Quant aux répondantes, la forte majorité a exprimé sa pensée de façon h sitante, g n e, après réflexion et accompagn e de rires moqueurs. Voici des extraits de discours :

- Les répondants et la patrifocalité :

  propos du mariage : *  so now the man feel 'now I have my wife to take care about me. She will take care about my food, take care about my needs... I feel I'm free now... I feel happy...' Et en réponse à la question   et la femme, comment se sent-elle?  , "She feels the same thing... what she needs I will give her..." (sri lankais)*

- *"we have a culture, you know... always the women they respect the man like the higher, always, so that way we don't have any problem". (sri lankais se référant au fait que la famille ne peut avoir qu'une seule 'tête', la femme étant 'le souffle de vie' du mari et du foyer).*

<sup>2</sup> Le concept de patriarcalité étant quasi-universel, nous n'élaborons pas sur ce point, sauf pour mentionner un degré de rigidité plus intense dans la société hindoue que dans la majorité des cultures occidentales.

- Les répondantes et la patrifocalité

« *Everything in the family revolves around the husband* » (indienne du nord, dit avec force et frustration)

“*They are the god!...*” (s’exclament une dyade d’indiennes du nord, à l’unisson et d’un rire moqueur)

“*The wife has to follow...his way... men side, they have more power*” (indienne du nord).

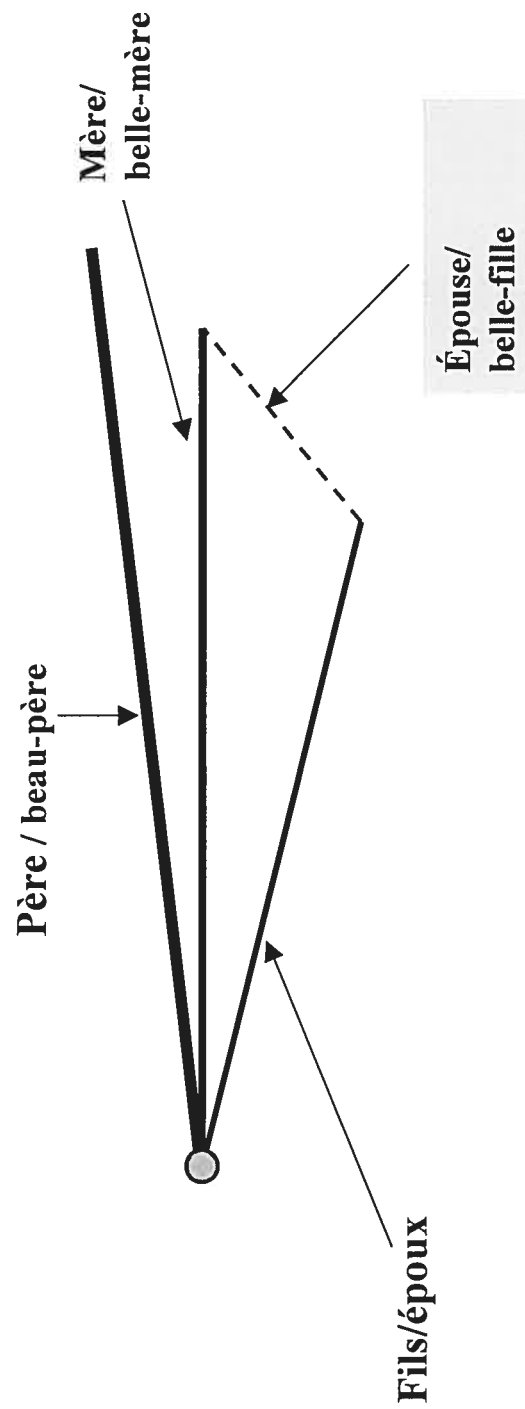
À propos du terme ‘*pativratya*’, (petits rires des répondantes mais affirmation que le concept est toujours vivant: « *yes, that is there, oh yes, absolutely... oh yes!* » (indienne du nord).

### 5.3.2.3 Positions dans la famille

Sur le plan des positions dans une famille indienne, « *they are the boss* » dit une dyade de répondantes décrivant celle des beaux-parents. Les termes ‘*chief*’, ‘*head*’, ‘*leader*’, ‘*the god*’, ‘*the most important person*’, ‘*the main person*’, ‘*the bread winner*’, ‘*superior to the woman*’, décrivent avec récurrence la position du mari. Dix-sept des dix-huit répondants de ce groupe utilisent au moins un de ces termes. « *Like I am the Prime Minister and she is the Minister of Interior* » précise l’un d’eux. La position de « ministre de l’intérieur » nous renvoie toutefois à celle de belle-mère dans la famille jointe et non à celle de belle-fille. Deux répondants et la totalité des répondantes décrivent la position de belle-mère en terme de ‘gérante’ des affaires domestiques ayant du pouvoir sur ses fils, ses filles et ses belles-filles, tout en demeurant sous la gouverne de son mari dont elle est le « bras droit ». Le triangle positionnel de la figure 4, indique le statut, la place, les pouvoirs et les liens entre les membres d’une famille jointe : beau-père, belle-mère, fils et belle-fille (Les relations de genre sont précisées plus loin, à la section 5.3.4).

Une note ici s’impose, quant à la gérance familiale ‘idéale’ de type gérontocratique : cinq de nos répondants indiquent qu’un grand nombre de parents âgés parrainés au Québec subissent un renversement de rôles à leur arrivée. La belle-fille qui travaille, gagne et aide à parrainer ses beaux-parents, conserve souvent son rôle de maîtresse de maison dans son ‘unité nucléaire extensionnée’, les grands-parents étant alors relégués au rôle de gardiens d’enfants, isolés, négligés et ‘dirigés’ du fait qu’ils ignorent tout, ou presque, de leur nouvelle société.

## POSITIONS, LIENS ET TRIANGLES DANS LA MAISONNÉE JOINTE



### LÉGENDE:

- Position, épaisseur et longueur des lignes = statuts et pouvoirs
- Cercle à gauche du triangle = lien solide (sang) ou solidifié (longue alliance)
- Lignes de gauche à droite = liens de sang et lien d'alliance de longue durée
- Ligne pointillée à droite, de bas en haut = lien d'alliance
- Triangle belle-mère, époux, épouse indique ici le fils aîné et son épouse.

#### 5.3.2.4 Dynamiques relationnelles

Les dynamiques relationnelles sont complexes dans une famille hindoue. La relation des parents avec le fils, aîné en particulier, est la plus importante, la relation mère-fils étant « *souvent symbiotique* », affirme une répondante. Le fils marié se trouve en « sandwich » entre sa mère et son épouse; s'il y a conflit, il penche généralement du côté de sa mère, disent onze des quatorze informatrices clés, les répondants masculins s'étant abstenus de commenter sur ce point. Quinze répondants expliquent des relations de domination, de contrôle, de tensions, de luttes de pouvoir, de conflits, d'abus, de querelles et de jalousie entre belles-mères et belles-filles. Les jeunes femmes affirment que "*we want to make them happy*", "*take care*", "*respect*", mais elles trouvent souvent la tâche ingrate. La moitié de ces répondants disent toutefois connaître des familles où la relation est bonne, mais ils sont d'accord qu'elle est généralement tendue et conflictuelle. Les relations entre la belle-sœur aînée et l'épouse d'un frère cadet fait écho à celle qui existe entre belle-mère et belle-fille.

Quant à la relation beaux-parents – gendre, elle est décrite par dix répondants comme bonne, respectueuse, cordiale, plutôt formelle et, de 'petits soins'. Les parents de la femme tiennent habituellement leur gendre en haute estime et le traitent bien afin d'assurer le bien-être de leur fille et, expliquent quelques-unes, parce qu'il a un statut 'd'époux' : il mérite donc respect selon presque la moitié de nos répondantes, aucun répondant n'ayant commenté sur cette question.

Les relations de la femme mariée avec sa famille d'origine sont reliées au fait qu'elle n'appartient plus à celle-ci. Les femmes du nord disent y séjourner parfois, à titre de visiteuses. Elles sont habituellement reçues à bras ouverts. Chez les tamouls, le tissu social est plus serré du fait qu'un village peut être constitué d'une seule grande famille élargie : si la femme n'appartient plus à sa maisonnée d'origine, celle-ci est tout de même voisine. Chez tous les hindous, le frère de la femme demeure perpétuellement responsable du bien-être de sa sœur, les relations étant habituellement bonnes entre eux selon les cinq répondants qui ont expliqué cette relation spéciale. Par ailleurs, l'oncle maternel entretient également une relation spéciale avec ses nièces : lui et son épouse



jouent habituellement des rôles de premier plan dans les rites de passage (premières menstruations et mariages) de celles-ci, expliquent trois répondantes. Les relations mère-fille ont été peu abordées; une répondante dit parler à sa mère parfois au téléphone, sans toutefois lui raconter ses souffrances pour ne pas la peiner inutilement. Finalement, trois répondantes décrivent une relation particulièrement amicale entre beaux-frères cadets et l'épouse du frère aîné, relation parfois de confidente.

### **5.3.3 Mariage et relations de couple**

L'enthousiasme pour répondre à la question du mariage était débordant chez tous les répondants. La question est vaste : « Parlez-moi du mariage : le choix du candidat et de la candidate, les préparatifs, les arrangements, les cérémonies, les rituels, ce qui se passe pour le garçon, pour la fille à cette période ». En réponse, chacun y est allé de ce qu'il ou elle considère le plus important, deux jeunes femmes demandant ironiquement « *how many days you have for interview?* », d'autres exposant fièrement leurs albums de photos pour assurer notre bonne compréhension de leurs explications, autant que pour agrémenter l'échange.

#### ***5.3.3.1 Vision du mariage et types de mariages***

Le mariage est décrit par douze répondants (4 masculins et 8 féminins) comme un engagement à vie, voire une institution sacrée; cinq précisent qu'il s'agit d'un devoir pour le père de marier sa fille et une répondante y fait allusion à titre de lien de confiance entre deux familles.

La majorité des répondants considère le mariage arrangé comme plus sécuritaire que le mariage dit « romantique », mais exprime également une ambivalence face aux deux types de mariage, ni l'un ni l'autre n'offrant de garantie de succès, selon tous nos informateurs clés. La quiétude face au mariage arrangé tient de ce qu'une connaissance de la famille précède le développement de l'amour alors que dans le mariage romantique, le fort sentiment amoureux peut nuire à l'objectivité. Les parents « *want their daughter to get married to the right guy* », affirme une répondante en faveur du mariage arrangé. La forte majorité, (16 de 18 informateurs clés) ont expliqué, de diverses façons, les points

positifs de ce type de mariage: 1) il s'agit d'une alliance entre familles et non entre individus, donc plus sécuritaire; 2) l'amour passion ne dure pas, l'amour construit progressivement sur une base d'engagement et au rythme des efforts quotidiens de chacun est plus solide; 3) la personne n'est pas seule à examiner, évaluer et ressentir le bien-fondé d'une relation potentielle, cette intersubjectivité leur paraissant plus rassurante; 4) l'ordre social s'en trouve maintenu; 5) le soutien de la famille et de la communauté pour le couple est assuré. Une seule répondante a commenté que l'idée occidentale de « dating » (sans relations à caractère sexuel) porte en elle une certaine prudence du fait que les jeunes peuvent ainsi savoir ce qu'ils recherchent chez un partenaire.

Une majorité des répondants ont cependant expliqué avec fierté que les jeunes candidats ont aujourd'hui un droit de veto sur la décision, le processus traditionnel s'étant assoupli. Plusieurs types de mariage sont explicités, nous les présentons en ordre décroissant selon leur degré de popularité actuelle: 1) le mariage arrangé avec choix des premiers concernés (en Inde, c'est le '*non-engaged marriage*', au Sri Lanka le '*proposed marriage*'), ce type étant mentionné par la moitié de nos répondants comme la norme; 2) le mariage arrangé après choix, mentionné par sept répondants, est en croissance dans la classe moyenne urbaine indienne et est suffisamment populaire au Sri Lanka pour y être nommé '*love marriage*'. Mais, explique un répondant sri lankais, « *we don't have a chance to go out* », la période de 'conquête' étant toujours chaperonnée ou se déroulant par interposition; 3) le mariage arrangé sans choix, mariage traditionnel, est toujours en vigueur mais en décroissance. Il est appelé en Inde '*engaged marriage*' où les jeunes, filles surtout, ont l'obligation morale d'accepter le choix parental; 4) en situation d'immigration les répondants mentionnent des mariages arrangés par biais ou personne interposée entre les parents et les jeunes, dans les cas où les parents habitent au pays d'origine ou dans un autre pays d'accueil. 5) Finalement, une répondante a raconté sa 'malchance' d'un mariage forcé par son frère aîné, sa mère étant décédée et son père trop âgé pour s'en occuper. Quant au mariage 'romantique', par choix unilatéral, les informateurs clés n'en parlent pas. Ils le croient peu habituel mais à la hausse, surtout en milieu immigrant, et souvent 'mixte', c'est-à-dire, entre ethnies ou religions différentes.

### 5.3.3.2 Arrangements et cérémonies des mariages

Les explications variées, complémentaires, des informateurs clés indiquent un processus de formation des couples se déroulant en une sorte d'escalier pyramidal impliquant cinq étapes et neuf sous-étapes (voir figure 5). 1) L'étape 'exploratoire-éliminatoire' au cours de laquelle la communauté et les familles cherchent « *at large* » des 'matches' potentiels. Normalement la caste, la classe et la région d'origine y sont considérées, la démarche pouvant s'effectuer au niveau international via les journaux ou l'internet. Un premier tri se fait à l'aide de rapports préliminaires de familles intéressées, puis on passe à la sous-étape de vérification mutuelle du standing socioéconomique et de la réputation des familles respectives, éliminant certains candidats chemin faisant : « *you look the family first* » résume un répondant. La troisième sous-étapes focalise sur les individus: les familles retenues font comparer les horoscopes afin d'assurer la compatibilité des caractères des candidats. Cette étape se passe sur les plans rationnel, cognitif et pratique et est d'allure mercantile : les répondants en parlent en termes de: "*marriage market*" où « *you can advertize...* », « *you can pick* ».

Les familles passent ensuite à l'étape 2) 'focalisante-décisionnelle'. Les parents, les frères et soeurs et les candidats, sont ici les acteurs principaux. Cette étape implique deux sous-étapes : la famille du garçon visite celle de la fille "*to look at the woman...*" "*see how she knowing, she's polite with people, or nicely she's moving away...[and] we talk something..., like that we find out*" dans les termes de deux répondants. Puis le choix se précise à l'aide de consultations familiales. Le garçon et sa famille ont priorité; la fille peut refuser certains candidats, sans toutefois éliminer toutes ses chances. Le choix arrêté, la décision finale appartient aux pères qui négocient la dot, à laquelle on se réfère aujourd'hui en Inde, selon les répondants, en tant que 'cadeaux attendus'. Cette étape, focalise sur la famille et les candidats. Elle se passe sur les plans cognitif, émotionnel et matériel : il s'agit de négociations en vue d'une décision finale entre chefs de familles (nous revenons plus loin sur la question de la dot).

Les accords conclus, les familles s'engagent dans l'étape 3), 'préparatoire', qui contient deux sous-étapes. Les astrologues sont d'abord consultés afin de déterminer le

jour et l'heure exacte, de bon augure, pour le mariage. Puis on magasine les sâfis, les bijoux, les cadeaux etc... Traditionnellement, les familles demeurent séparées à cette étape, mais de plus en plus les candidats peuvent se rencontrer, toujours chaperonnés. La deuxième sous-étape, en Inde du nord, se veut surtout une préparation psychologique destinée à faire baisser le niveau d'anxiété de la future mariée et la préparer « *for [her] next identity* », explique une répondante. Il s'agit de cérémonies et de fêtes à l'approche du mariage, réunissant surtout les femmes : 1) une fête musicale, incluant des chansons érotiques, nostalgiques et moqueuses des maris et des belles-mères; 2) une fête au cours de laquelle les femmes s'ornent les mains et les pieds de dessins au *henné* (couleur ocre); 3) des cérémonies religieuses dans chacune des familles la veille du mariage; 4) une cérémonie de purification de la mariée, au cours de laquelle elle est lavée et parée, le matin des noces. Les tamouls sri lankais, n'ont pas de fêtes à caractère 'psychologique', la mariée ne vivant pas le déchirement dramatique qu'expérimente celle du nord de l'Inde. Ils ont plutôt des fiançailles suivie d'une fête villageoise qui consiste à purifier l'or par le feu pour la fabrication de l'alliance (chaîne portée au cou de la mariée). Les cérémonies religieuses, la purification et l'embellissement de la mariée, y compris les décorations au *henné* font toutefois partie des cérémonies pré nuptiales.

Les cérémonies du mariage, étape 4, se déroulent sous un dais où un feu sacré, est allumé. Le village, les amis, les familles élargies « *everybody, altogether* » participent. Ainsi 1 000, 2 000, 3 000 personnes viennent témoigner de 'l'engagement' des époux. Les rituels sont longs et nombreux, le plus souvent mentionné, par six répondants, étant le point scellant du mariage : la marche de sept pas ou sept tours autour du feu sacré incluant la récitation de mantras. La majorité des informateurs-clés explique que l'ensemble des cérémonies et des mantras signifie que leur lien est sacré et ne peut être délié, deux répondantes précisant qu'en général la femme promet de suivre et d'obéir à son mari, ce dernier promettant de la protéger et de pourvoir à ses besoins. Finalement, au nord de l'Inde, une répondante explique avec nostalgie le geste de clôture des cérémonies nuptiales : en passant le seuil du foyer jusque là le sien, la jeune épouse lance derrière elle une poignée de riz en signe de rupture d'avec sa famille.

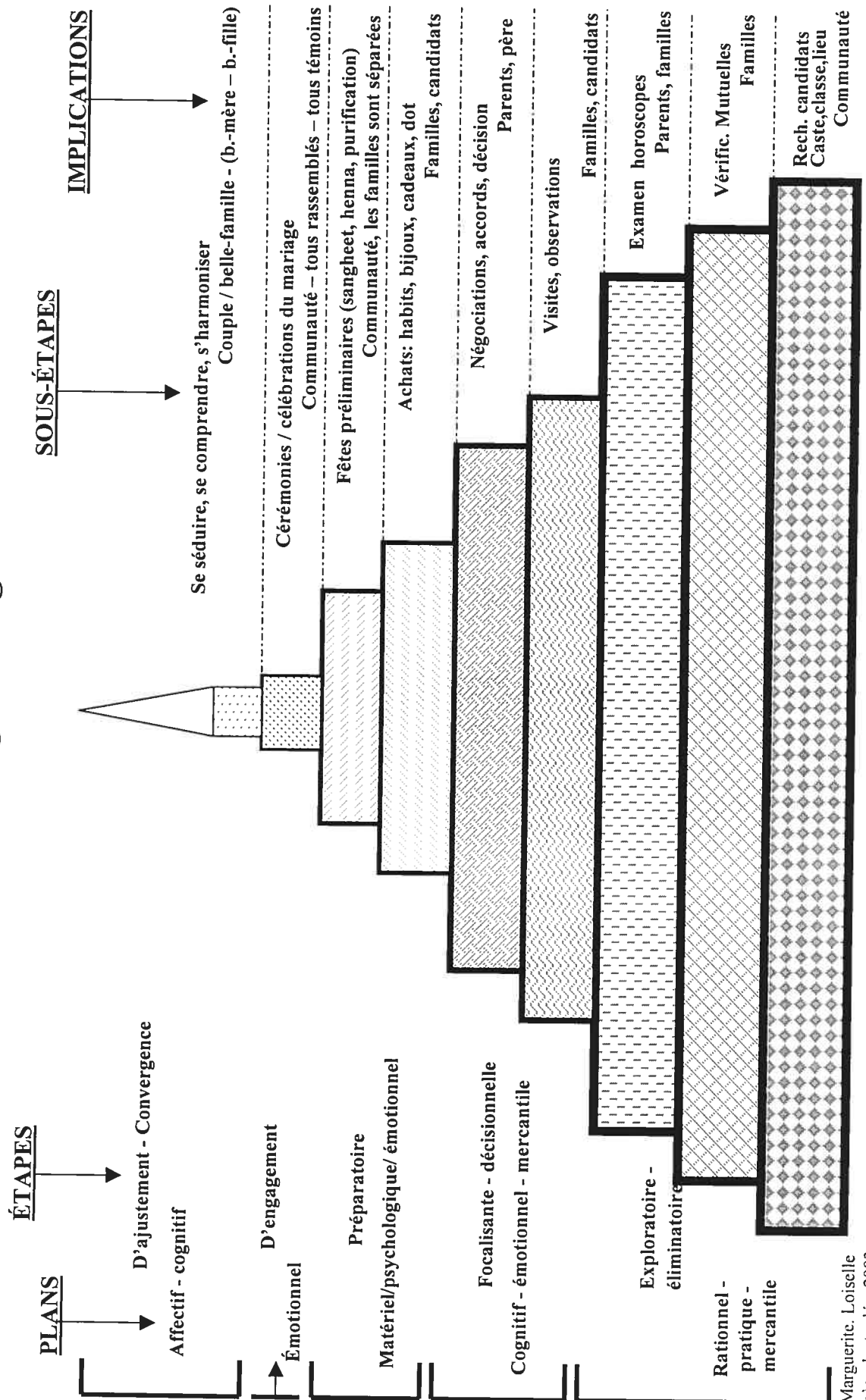
### 5.3.3.3 Dernière étape : ajustement-convergence et relations attendues

Ces quatre étapes conclues, la consolidation du couple commence. C'est l'étape 'd'ajustement-convergence', de durée plus ou moins longue : en général *'it takes five years for spouse to adjust'* affirment deux répondants. Au début de cette période, « *you just look, you observe* » afin de comprendre le fonctionnement et les dynamiques relationnelles de la belle-famille, explique une répondante. La jeune épouse doit se tailler une place, plaire à la belle-mère en particulier, et s'harmoniser avec l'ensemble : « *depends on the ability, the wisdom of the girl to take her place* » résume une répondante du nord de l'Inde. Le couple doit maintenant apprendre à se connaître et à se comprendre : « *talk, understand each other* » mentionnent douze répondants et à se séduire : « *after marriage there's the whole seduction game* » dit une autre. Cette séduction passe par le respect, le dévouement à la famille, belle-mère en tête, la dévotion de la femme envers son mari, l'accomplissement des devoirs d'état, le dialogue, la recherche d'harmonie de part et d'autre, une tendresse et une volupté exprimées secrètement, voire à la dérobée, et des efforts, surtout de la part de la femme, pour 'deviner' les goûts de son mari. Par exemple, la femme mangeant traditionnellement après le mari, elle peut l'observer pour deviner ses goûts, dit un répondant. Un aîné définit cet 'apprivoisement' mutuel en termes de « *love, charm, life, not mechanistic* ».

Quant aux relations attendues dans un couple, les réponses sont comme suit : développer l'amour et le respect mutuel, s'ajuster et s'entendre (12 répondants); accomplir ses devoirs d'état, (10 répondants); assurer le bonheur et maintenir l'honneur de la famille (8 répondantes); tolérer et pardonner les fautes de l'autre (6 répondants); partager, se fusionner l'un dans l'autre (5 répondants dont 2 masculins); pour la femme, obéir à son mari et prendre soin de ses beaux-parents (3 répondants). Finalement une répondante et un répondant mentionnent que l'entraide et la coopération sont attendues, quoiqu'une répondante précise que le mari sera « *in charge* ».

# FORMATION DU COUPLE: PROCESSUS PYRAMIDAL

## dans un mariage arrangé hindou



#### 5.3.3.4 *La question de dot*

Quoique illégale et que le terme soit banni du discours en Inde, le concept de dot demeure vigoureux. La famille de la fille assume tous les frais du mariage et donne des ‘cadeaux attendus’, « *they expect the girl parents will give* » dit une répondante, à tous les membres de la famille du garçon, incluant oncles, tantes, cousins, cousines, grands-parents et autres, mentionnent neuf répondants. La famille du garçon est responsable d’offrir la chaîne en or du mariage, le traditionnel sârî rouge brodé d’or et des bijoux à la mariée. En Inde la dot est perçue comme illimitée dans le temps et la belle-famille de la femme s’attend à recevoir des ‘cadeaux’ lors des différentes fêtes culturelles, expliquent neuf répondants indiens.

Les réactions à la question de clarification à savoir ce qu’ils savent sur les problèmes liés à la dot en Inde, venant en particulier de nos répondants pendjabis et gujaratis, ont été de l’ordre du « *yes, I heard about that, but not our community, no...* ». Aucun répondant de ce groupe ne dit connaître ou avoir entendu parler de cas de violence pour cause de dot au Canada.

Au Sri Lanka, la dot est légale. Selon nos quatre répondants sri lankais, elle est pratiquée par environ 50% de la population. Le don de la dot dans ce pays prend cependant fin au mariage ou peut être promise pour plus tard, mais elle est limitée et versée d’un coup. Ces répondants ne mentionnent pas de tensions à ce sujet après le mariage. Nos deux répondants masculins tamouls affirment n’en avoir pas voulu, l’un d’eux décrivant cette pratique comme « *a bad thing* ». Une des deux informatrices-clés tamoules dit avoir remis à son fiancé, en guise de dot, une somme d’argent et un peu d’or que ses parents lui avaient confié dans ce but lors de son départ précipité du Sri Lanka en tant que requérante du statut de réfugié.

#### 5.3.3.5 *Le concept d’amour*

Les thèmes d’amour et de respect étant récurrents dans les discours, mais revêtant des significations différentes de celles véhiculées en milieu québécois, nous leur avons demandé de définir ces deux concepts. La question de respect est élucidée sous la

rubrique « âge » au point 5.3.5. Empruntant des termes différents mais pointant dans la même direction, les membres de ce groupe de répondants définissent l'amour comme une graine plantée dans le sol du cœur « *in the heart* », qui grandit et se développe au fil du temps pour les personnes auprès de qui l'individu est destiné à vivre: le temps venu, « *slowly, slowly it grows* ». C'est un devoir d'aimer celui ou celle qui nous est destiné(e). Certains ont explicité ce processus en parlant de « *respect* », de « *concern* » pour l'autre, de « *caring* », de « *sharing* » et de volonté d'assurer le bien-être de l'ensemble selon le rôle que chacun doit jouer au sein de la famille. De l'acceptation d'un mariage, une répondante explique “*you see, some time we sacrifice for our parents that they become happy; they are happy, we are happy... this is in my culture*”. Dans cette optique, l'amour qui est appelé à croître pour son conjoint passe par l'amour ‘respectueux’ voué à ses parents, par l'oubli de sa personne en faveur de sa belle-mère, par respect pour le lien mère-fils: “*normally we do everything to satisfy them to make them happy*”. L'amour conjugal passe donc par l'amour filial et se poursuit dans l'amour parental partagé par les deux membres du couple. Voici quelques extraits des propos de nos répondants :

- “*I have to devote myself to my wife and she has to devote herself to me and we have to love each other*” (indien du nord);
- “*what she needs I will give her... we share everything, everything, everything*”, (sri lankais);
- “*it's in my heart. Whatever I have, everything for her. Whatever she have, everything for me too*” (sri lankais).
- “*perfect married happy life... like the husband would expect his wife to love him...respect him, be devoted to him and, a..., vice-versa...*” (indienne du sud).
- “*it's not love your marriage, you married that's all... that's duty... you call it duty... Love is like a... it's o.k., there is some... it grows after... I'm not gonna love him right away... after married I stay with him, after I start slowly, slowly I love him*”. (indienne du nord).
- “*the indians talk about the art of loving... you will look for certain fundamental values, once we agree on basic values, all the rest is superfluous... we tolerate a lot... that's very important...nobody is perfect*”. (indienne du sud).

Qu'en est-il des relations de couples dans les maisonnées immigrantes ‘nucléarisées’? La forte majorité des informatrices-clés y voient l'avantage d'un



rapprochement et de relations plus faciles entre les conjoints et l'absence d'une belle-mère exigeante constamment aux aguets, mais aussi le désavantage de l'isolement, de l'absence d'un réseau d'entraide et de conseils féminins.

Les obstacles que les informateurs clés perçoivent sur la route de la consolidation du lien conjugal et du développement de l'amour au sein du couple sont d'ordre spirituel et doivent être surmontés par certaines vertus: la tolérance, la patience, le respect, la loyauté, l'amour filial, la dévotion à l'autre, le dévouement au bien-être de l'ensemble familial, le sens du devoir et l'oubli de soi. Mais il y a aussi des barrières structurelles de taille que les informatrices clés perçoivent et critiquent, chacune à sa manière, sans toutefois tenter de les détruire d'un coup, optant pour la patience plutôt que pour la confrontation qui ne les mènent nulle part, selon elles. Ce sont les injustices liées à leur sexe, générées principalement par la patrilocalité, la gérontocratie et la dot. Le fait que l'immigration 'nucléarise' généralement les familles n'élimine que partiellement les deux premières de ces barrières. Même éloignées les unes des autres, les unités nucléaires demeurent parties intégrantes d'un tout à l'intérieur duquel les obligations abondent et les parents, la mère du mari en particulier, réussit à influencer ce dernier même à distance, selon une répondante qui subit ce genre d'emprise. Un obstacle particulièrement difficile à surmonter en contexte migratoire, signalé par neuf répondantes, est l'obligation du fils, aîné en particulier, de supporter financièrement ses parents. Ce problème est source de nombreux conflits entre époux, surtout lorsque l'épouse qui travaille voudrait en faire autant pour les siens, mais que cela lui est refusé.

### **5.3.4 Statuts, devoirs et pouvoirs des genres dans la famille**

#### ***5.3.4.1 De l'époux***

La position sociale détermine le statut et les pouvoirs qui l'accompagnent. Tel qu'identifié à la section 5.3.2.3, l'homme est le chef, la personne principale dans la famille hindoue à haute teneur patriarcale. La totalité des répondants l'ont ainsi décrit. La majorité des discours (15 répondants) concordent quant au fait que le détenteur de pouvoirs est le pourvoyeur principal : « *he earns the living so he is the power* » dit une

répondante (son emphase), résumant les propos de tous. Non seulement l'homme détient-il ce pouvoir à l'intérieur du foyer, mais également à l'extérieur.

Au chapitre des devoirs (incluant rôles et responsabilités), tous s'entendent sur le rôle de pourvoyeur du mari. En deuxième lieu, trois informateurs clés masculins et huit féminins affirment qu'il a le devoir d'aider son épouse dans certaines circonstances, par exemple en cas de maladie, de travail hors du foyer et d'absence de sources féminines d'aide. À cet effet, la majorité des répondantes ont affirmé avec satisfaction que les hommes « *they learn lots here* », « *here, he helps, yes* ». Le fait de diriger, de guider et de contrôler les affaires familiales, incluant les membres de la famille, a été exprimé en termes de devoirs et de responsabilités plutôt que de pouvoirs par trois informateurs clés masculins et sept féminins, indiquant une façon bien différente de voir ces fonctions que celle habituellement exprimée en Occident. Dans les discours de six répondants, le mari est comme « *en sandwich* » entre sa mère et son épouse, et à ce titre responsable de négocier des ententes entre les deux. Le rôle de protecteur est mentionné par un informateur et quatre informatrices clés et un rôle de 'procureur de répit, de sorties et de loisirs' pour l'unité nucléaire est spécifié par un informateur et trois informatrices clés. Quatre répondants mentionnent les fonctions sociales du père en lien avec l'arrangement des mariages et son devoir d'aider ses parents financièrement; deux répondantes expliquent qu'il doit faire face aux jugements de la communauté dans les cas où un membre de sa famille dévie des normes. Finalement, trois des quatre répondants masculins précisent qu'ils sont responsables de penser à l'éducation de leurs enfants en vue de les guider correctement.

#### **5.3.4.2 De l'épouse (jeune et moins jeune, incluant la belle-mère)**

La jeune femme n'est pas entièrement dépourvue de pouvoirs dans le système hindou. Ceux-ci dépendent toutefois de multiples facteurs, tous, sauf un, étant hors de son contrôle: le type de maisonnée dans laquelle elle s'insère; la classe socioéconomique de sa famille par rapport à celle de sa belle-famille, ainsi que sa capacité et sa volonté de contribuer à sa dot; l'ampleur de l'attitude dominatrice de la belle-mère; la puissance et le degré d'enchevêtrement du lien mère-fils; la position de son mari par rapport à ses frères;

la proximité de sa famille et surtout de ses frères; le fait qu'elle travaille et contribue financièrement, ou non, aux soins du ménage. Finalement, dans une certaine mesure, sa propre force de caractère, son niveau d'estime personnelle et ses talents de diplomate sont importants car elle aura à tailler sa propre place au sein de la belle-famille : « *carve out a place for herself* » explique une répondante.

À part cette dépendance de multiples facteurs, ses pouvoirs sont d'ordre subtil, discret, officieux, et sont invisibles à l'œil non-averti, « *but they are real* » insiste une répondante. Trois répondants masculins et neuf féminins disent que la femme peut donner son opinion, sans toutefois hausser la voix et tenter de la forcer car elle risque de perdre son « *standing* » ajoutent plusieurs répondantes; deux répondants masculins et huit féminins parlent de capacité d'influencer et de convaincre le mari, par exemple de se séparer de ses parents et d'établir une 'unité nucléaire' si les relations sont tendues; un répondant masculin et sept féminins révèlent que la femme est souvent gérante des finances, quoique ce pouvoir demeure sous la direction du mari selon quatorze informateurs clés. Tous les répondants masculins parlent de leur épouse comme de leur « *adviser* » tandis que seulement deux répondantes utilisent ce terme. Il faut cependant ajouter à ce portrait, tel qu'indiqué dans les discours précédents, que les pouvoirs de la femme peuvent croître avec 1) l'immigration, 2) l'établissement d'unités nucléaires, 3) sa contribution financière au ménage, 4) le temps, puisqu'il s'agit d'une société gérontocratique, 5) le décès de la belle-mère et 6) la naissance d'un fils qui, le temps venu, élèvera son statut à celui de belle-mère lui conférant de ce fait une bonne dose de pouvoirs sur la scène domestique.

Les répondants ont également identifié plusieurs devoirs et responsabilités de l'épouse. Le dévouement au mari vient en tête, la totalité des informateurs masculins y faisant référence et onze informatrices le précisant; le respect dû au mari, terme qui signifie, entre autres, 'obéissance' dans cette société, vient en deuxième, trois répondants et onze répondantes le mentionnant. Prendre soin des beaux-parents est énoncé par deux répondants et onze répondantes. Ces soins font partie intégrante du dévouement dû au mari, devoir que toutes ont exprimé en termes de contraintes pénibles, irritantes et

humiliantes. Les soins et l'éducation des enfants (3 répondants et 9 répondantes) et les travaux ménagers (2 répondants et 10 répondantes) sont également des tâches assumées par les femmes. Cette dernière fonction est exprimée en termes de « gérance de la cuisine et de la maisonnée », par dix informateurs clés, quoique cette gérance, affirme une répondante, se fasse selon les désirs du mari : « *even cooking, you ask 'what you like today?'* ». Finalement, environ la moitié des informateurs-clés (3 masculins et 8 féminins) mentionnent une certaine responsabilité de la femme d'assurer le bien-être et le bonheur du mari et du foyer. À cet effet, une moitié parlent de rituels religieux : prières et jeûnes en faveur de ce bien-être, et l'autre moitié expriment ce devoir en termes d'assurer le bonheur et la paix dans la famille par leur attitude et leurs comportements. Notons ici que dix des quatorze informatrices clés rencontrées disent prier, mais pas nécessairement tous les jours, les quatre autres démontrant une indifférence à cet égard. Quant aux jeûnes, certaines disent en faire ou en avoir fait à l'occasion, lorsqu'elles ne travaillaient pas hors du foyer. Par ailleurs, près de la moitié des informatrices clés expriment une ambivalence, voire une incroyance, face à cette pratique, une dyade affirmant, de façon moqueuse, que le jour où leur mari en fera en leur faveur, elles en feront aussi.

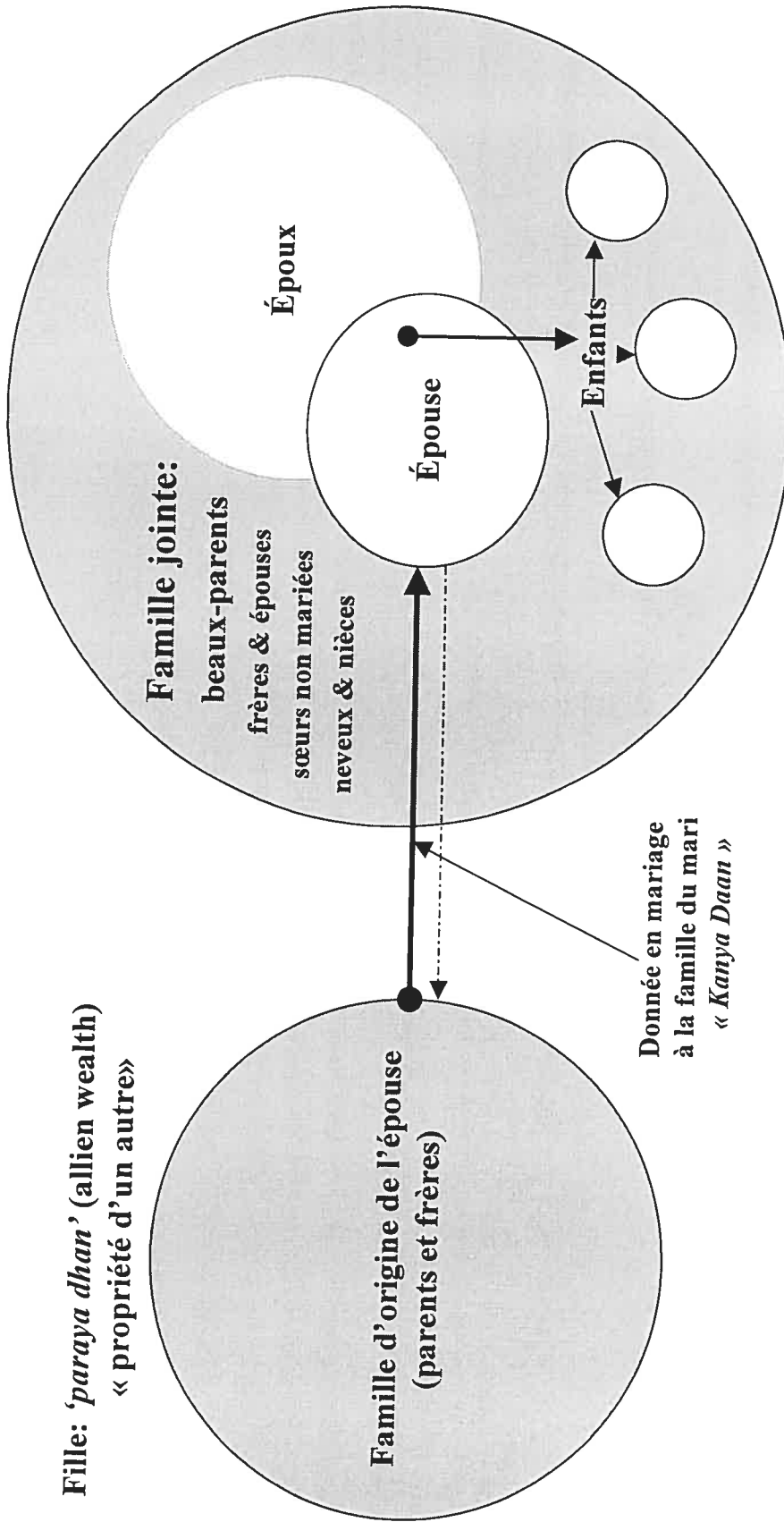
La figure 6 dépeint la vulnérable position de la jeune épouse hindoue dans une maisonnée nucléaire où elle doit se soumettre aux exigences et aux désirs d'une belle-mère parfois acariâtre et jalouse, risquant ainsi de créer des conflits entre la femme et son mari, ce dernier étant souvent aveugle ou indifférent à cette réalité. Nos cinq répondantes vivant ou ayant vécu avec leur belle-mère disent qu'elles se sentent (ou se sont senties) crouler sous le poids des responsabilités. Si les belles-mères exercent toutes un certain pouvoir sur leurs belles-filles et sur les relations conjugales des jeunes couples, elles n'en abusent pas toutes, ni toutes au même degré. Selon les descriptions détaillées de nos répondantes sur ce point, -sujet qui soulève une bonne dose d'intérêt-, une classification en échelle peut être faite, allant de 'devoirs contraignants', à 'contrôle', à 'contrôle excessif' à 'violence indirecte' (rôle d'instigatrice) et finalement à 'violence directe', cette dernière se manifestant de façon verbale, psychologique et physique. Rappelons que c'est la patrilocalité juxtaposée à la dot, celle-ci étant parfois évaluée et commentée

jusqu'à harcèlement par la belle-mère, (problème élucidé par onze informatrices clés, avec plus ou moins d'émotions selon les expériences vécues) qui vulnérabilise la jeune mariée hindoue et non le mariage arrangé ou la patrifocalité à laquelle elles sont socialisées depuis leur jeune enfance. Si le terme 'pativratya' est occulté du vocabulaire, le concept n'est pas nécessairement mis au ban par ces répondantes; les attitudes sont plutôt d'acceptation, de tolérance, de sentiment de normalité en retour de la protection et de la sécurité financière que leur procure le mari et, par quelques-unes, de l'expression d'une certaine condescendance face à la gent masculine. Quoique conscientes de l'inégalité entre les genres, nous n'avons pas détecté de signes de rébellion à cet effet chez nos répondantes. Elles expliquent simplement 'ce qui est' et optent pour des tactiques diplomatiques et pour la patience dans leurs efforts pour faire comprendre à leur mari qu'elles apprécieraient une réciprocité accrue de sa part.

# CADRES FAMILIAUX D'UNE JEUNE ÉPOUSE HINDOUE

Épouse: propriété de sa famille 'réelle'

Fille: 'paraya dhan' (allien wealth)  
« propriété d'un autre »



LÉGENDE: Épouse plus petite et plus basse que le mari indique l'impossibilité d'égalité du couple, la femme étant 'importée' et devant obéissance à la belle-mère et au mari qui, à son tour, doit 'respect' à ses parents et loyauté à sa famille.

Flèche pointillée de épouse à famille d'origine indique  
1) Des retours occasionnels avec permission de la belle-mère et accord du mari.  
2) Affection et protection à vie de ses frères.

Figure 6

© Marguerite Loïselle  
thèse doct. déc. 2003

### **5.3.5 Âge et concept de respect**

Le mariage arrangé assure l'ordre hiérarchique au niveau de l'âge. La totalité de nos répondants affirment que l'époux hindou est toujours plus âgé que l'épouse, la différence variant généralement entre deux et huit ans. Les raisons invoquées, toutes par des répondants masculins, pour cette 'obligation', est que l'homme doit être assez mature lors de son mariage pour assumer ses responsabilités familiales de pourvoyeur et de chef, commandant l'obéissance. Cependant, si la femme doit 'respect' à son mari dans la culture hindoue, cela n'est pas en raison de son âge mais de son genre et, plus spécifiquement, de son statut 'd'époux' tient à préciser une répondante, cette affirmation étant confirmée plus ou moins explicitement dans les discours de la majorité des informatrices clés.

La notion d'aîné s'applique ici à tout aîné : l'époux, le frère aîné, les parents et autres. Le concept de respect dû à l'aîné revêt diverses significations et se manifeste de plusieurs façons :

- Écouter, obéir, tolérer, faire des compromis, ne pas questionner (12 répondants).
- Ne jamais contredire ou confronter : attendre le moment propice dans un endroit discret pour exprimer avec tact son désaccord, sans argumentation, ni hausse de ton ni paroles dites contre l'aîné (12 répondants).
- En public, laisser la parole à l'aîné et ne pas lui faire perdre la face (7 répondants).
- Le satisfaire, lui plaire, lui être dévoué, le servir toujours en premier (6 répondants).
- Être poli et courtois à son égard : le saluer le premier, lui toucher les pieds, (*ce comportement ne s'applique qu'entre générations*), s'adresser à lui par le 'vous', ne jamais l'appeler par son nom, se référer à lui en termes de 'père de x', 'époux de y' ou autres formes indiquant une relation ou sa profession (6 répondants).
- Lui demander conseil avant de prendre une décision et l'informer de ce qui se passe dans la maisonnée et à l'extérieur (3 répondants).
- S'abstenir de boire, de fumer, et de dire des vulgarités devant l'aîné (2 répondants). Même entre deux frères, il est inconvenant que le cadet fume, par exemple, devant son aîné, explique avec conviction un des répondants masculins

Ces comportements face aux aînés sont obligatoires envers les deux sexes et de la part des deux sexes : «*even I'm married, still I will obey my mother* » dit un répondant masculin. Ce respect est également dû à l'épouse du frère aîné, de la part de ses beaux-frères, de leurs épouses et des sœurs cadettes de son mari, même si elle est, elle-même, plus jeune qu'eux, soutient une répondante, ces propos étant confirmés à travers d'autres discours de répondantes. C'est donc son mariage à un frère aîné qui confère un statut à la femme, non sa personne, à moins qu'elle ne soit le principal gagne-pain du groupe familial ou autrement une source de revenus alléchants, sa dot par exemple.

Enfin, trois répondantes mentionnent que la veuve risque de perdre tous les honneurs dus à l'âge, car la veuve est considérée de mauvais augure dans le monde hindou. C'est alors son fils aîné –si elle a un fils- qui donne le ton à savoir comment elle sera traitée dans la famille; il en tiendra aussi de la générosité de sa belle-fille, les rôles entre belle-mère et belle-fille pouvant être renversés si la première devient veuve ou si elle est immigrante parrainée.

### **5.3.6 Culture/religion : influence sur les relations de couple**

Sur les questions de religion, l'intérêt de nos répondants est mitigé. La forte majorité ignore les Écrits fondamentaux hindous ainsi que les textes interprétatifs et explicatifs subséquents et les guides de vie tel le *Yoga Sutra* de Patanjali. Seuls deux aînés instruits et une femme brâhmane ont démontré un certain intérêt pour ces textes. La plupart ont une vague idée, transmise oralement, des messages de leur religion. Quant aux épopées socio-religieuses du *Ramayana* et du *Mahabharata*, elles attirent davantage l'attention. La majorité des informateurs clés disent en connaître les messages essentiels et trouvent important de transmettre cet héritage culturel à leurs enfants. Trois répondantes n'en perçoivent pas l'influence aujourd'hui.

Quant à l'influence de la religion en général, sur la vie familiale et conjugale, les réponses sont nébuleuses. La moitié de ce groupe de répondants y voit une certaine influence, mais l'identifie à «*our culture* », non à la religion. Sur ce point, six répondants révèlent à travers leurs discours que l'hindouisme règle tous les détails de la



vie, les relations humaines, l'hygiène, la diète, et deux répondants précisent que la culture dépasse et englobe la religion, qu'il est impossible de faire de distinctions entre les deux : « *it's our way of life* ». L'hindouisme est sans institution centrale comme les traditions judéo-chrétienne et musulmane, explique notre 'répondante par correspondance'; selon elle, il imprègne et influence toutes les sphères de la vie.

Les réponses à nos questions spécifiques à ce chapitre étant vagues, c'est à travers le discours entier de nos informateurs clés que nous pouvons examiner la question de l'influence de ce qu'ils nomment la 'culture hindoue' sur les relations de couple. Ainsi, le terme '*duties*' (devoirs), notion incluse dans le terme philosophique plus large de *dharma* (voir définition) revient constamment dans tous les discours. La croyance au *karma* (voir définition) influence la façon dont les hindous perçoivent leur position et leur traitement dans la société, indiquent cinq répondantes. Cinq autres répondants, dont un homme, certifient le caractère indivisible du lien conjugal, comme « *the god Shiva, man and woman in one body* » qu'explique une répondante tamoule, en nous montrant l'effigie de *Shiva* homme-femme, embossé dans le pendentif faisant partie de la chaîne en or, symbole du mariage. La forte majorité considère, en général, la séparation et le divorce comme un déshonneur, une honte : « *that's first of all kinds of shame* » affirme un répondant. La plupart n'abordent simplement pas le sujet du divorce dans les entrevues.

Quant aux pratiques religieuses, six répondantes et un répondant mentionnent la prière lorsqu'en situation de problème ou de conflit, une jeune femme affirmant que « *when you [are] angry, it calms you down* ». Trois répondantes mentionnent aussi faire un ou des jours de jeûne quand un problème semble insolvable : « *we cannot solve this problem... God will do* » commente l'une d'elle. Ces résultats indiquent que peu d'informateurs clés hindous identifient clairement l'influence de valeurs, de principes, de croyances et de pratiques religieuses dans les relations de couple, la religion et la culture étant discutées comme un tout. Les épopées socio-religieuses du Ramayana et du Mahabharata ont toutefois une grande influence sur les relations de couple.

### **5.3.7 Classe : impact sur les relations conjugales et familiales**

Nous avons déjà abordé à la section 5.3.1, brièvement et conjointement à la caste, le sujet de la classe. Peu a été exprimé lors des entrevues sur la classe tel que vécue en Asie du sud ou sur son impact sur les couples. Cela s'explique par deux faits : 1) la classe n'est généralement reliée qu'au monde extérieur à la famille, les familles de classes différentes n'étant pas en contact les unes avec les autres dans cette société fortement hiérarchisée; 2) la classe n'est pas vraiment un point de référence en milieu rural, d'où proviennent six de nos informateurs-clés. Nous présentons donc ici les résultats sur deux points généraux et interliés quant à l'importance de la classe dans les mariages, et abordons le sujet de la classe sous la rubrique 'Immigration' au point 5.3.10, celle-ci étant particulièrement affectée dans le processus migratoire.

Au niveau de l'éducation, trois répondants expliquent que les familles des garçons recherchent en général des filles légèrement moins instruites en tant qu'épouses pour leurs fils. Comme pour l'âge et la caste, autant que possible la femme doit, en tout, être inférieure au mari. Une femme d'éducation supérieure à son mari risque des rabaissements, commentent un répondant et deux répondantes. Au niveau du statut économique de la famille de la femme, si celui-ci est supérieur à celui de la famille de son mari, et que cette réalité est reflétée dans sa dot, l'épouse pourra, en général, jouir d'un bon traitement dans sa belle-famille. S'il est équivalent ou inférieur, cela dépend en général de la dot ou 'cadeaux attendus'. Uniquement deux répondantes ont commenté sur ce point.

### **5.3.8 Pigmentation de la peau : impact sur le genre féminin**

Nos informateurs clés sont unanimes: un teint clair est préféré, spécialement pour les filles, plusieurs conférant l'idée qu'il est synonyme de beauté, en Inde surtout. Les répondants sri lankais se montrent plus modérés et nuancés sur cette question. Quelques extraits de commentaires démontrent ce point :

Indiens :

*"the white person it has more value than anything else... it has a lot of weight, lot of weight... but we look at other things also"* (indien du nord).

*"ya, it affects a lot...the fairer you are, you're supposed to be good looking"* (indienne du nord).

*"They always want to have a beautiful girl, white, and she's better looking...The mother-in-law always wants a fairer daughter-in-law"; "my husband has complained me many times saying he should have gotten a beautiful white girl... like he pins me every time, my mother-in-law, my husband"* (indienne du nord).

*" if you are more on the dark side, you loose value "* (indienne du sud).

*"it does play a role for women, not so much for men... just like here in Western society, it's thinness that really makes a big deal..."* (indienne – non originaire d'Asie du sud).

#### Conséquences pour les filles en relation au mariage :

*« if of two or three girls one of them is dark, she's bound to get married later and maybe to a lesser person or poorer family... they would even compensate for the colour... she will develop a lot of low self-esteem "* (indienne du nord).

*"The girls who are darker, it is difficult for them to find grooms... if the boy is darker, it doesn't make a difference... It is possible that if the girl is darker she could have a more difficult marriage "* (dyade: indiennes du nord et du sud).

#### Sri lankais :

*"They look that, that's true[but] they look about family first thing... I need good girl [for the family] the colour is after..."* (sri lankais)

*"white skin, they like it, but not first important"*: cette répondante ajoute qu'en ordre d'importance, on regarde le coeur de la personne, sa famille, son éducation et ses manières, son statut économique, et sa beauté physique « *But* » ajoute l'autre répondante de cette dyade, *« some men doesn't care about good heart, good family... here they like wife beautiful, here they care about the style. That's a problem in Quebec now "* (sri lankaises).

Une fille indienne foncée risque d'avoir une basse estime d'elle-même et d'être opprimée, non seulement par sa belle-famille, mais dans la sienne propre, puisque celle-ci aura à faire de plus grands efforts pour la marier. Les parents devront '*compenser*' par une dot accrue et la fille par un 'bon tempérament', dit une répondante. Plusieurs répondants ont indiqué que les variations les plus subtiles comptent et dans pratiquement toutes les familles se trouvent des enfants plus ou moins foncés. Le sujet n'est pas tabou,

les rappels, de la part des parents et de la fratrie sur la couleur de peau d'une fille sont constants.

### **5.3.9 Ethnie/minorité : exclusion vécue au Québec**

Près de la moitié des informateurs-clés (8) n'ont pas commenté sur la question de l'attitude de la société québécoise à leur égard, et six ont dit ne pas sentir de discrimination parce qu'ils n'ont pratiquement pas de contact avec la population majoritaire, francophone ou anglophone. La majorité des nouveaux arrivants habitent les arrondissements Côte-des-Neiges et Parc Extension, deux quartiers peuplés surtout d'immigrants, dont une forte communauté sud-asiatique. En outre, la majorité s'entraide pour trouver du travail, ils sont par conséquent rassemblés là aussi; cinq de nos répondantes travaillent dans un organisme communautaire et un répondant est grand-père et gardien de ses petits-enfants, il n'a donc aucun contact hors de sa communauté. Ces réalités expliquent en partie la forte proportion des répondants n'ayant aucun commentaire à faire à ce sujet. Cinq d'entre eux mentionnent que les préjugés sont subtils, cachés, toutefois, dans l'ensemble, ils leur paraissent moins prononcés au Québec que dans d'autres parties du Canada. Deux répondants trouvent les québécois francophones 'de souche' plutôt curieux ou distants que discriminatoires à leur égard.

La question de la langue est jugé particulièrement difficile par sept répondants. Ceux-ci trouvent les Québécois exigeants sur ce point. Trois répondantes expliquent qu'il y a un manque de compréhension de la multitude de problèmes stressants que vivent les requérants de statut de réfugié, en particulier, à leur arrivée au Québec, et ne font pas de distinction quant à leur durée de séjour au Québec. Deux répondants mentionnent avoir expérimenté un manque de respect par rapport à cette question, soit au travail ou à l'école, où certains enseignants refusent d'adresser la parole aux parents en anglais. Pour la recherche de logement, la discrimination est surtout liée au nombre d'enfants. Quant aux services de santé, ils sont clairement sous-utilisés par cette population, onze répondants n'en ayant aucune connaissance. Ceux qui les utilisent trouvent les services bons en général et non discriminatoires. Notre question à savoir si les problèmes d'exclusion ont un impact sur les couples et les familles n'a pu être répondue que par sept

répondants, six d'entre eux indiquant un impact positif : resserrement des liens familiaux et soutien mutuel. Une répondante a exprimé des opinions négatives sur tous les points.

### **5.3.10 Immigration**

La communauté hindoue de Montréal est loin d'être homogène et cela, sur plusieurs plans. Ses ressortissants proviennent de plusieurs régions, non seulement d'Asie du sud mais de la planète (Afrique, Indonésie, Île Maurice, Caraïbes). Par ailleurs, certains sont d'origine rurale d'autres urbaine; ils s'identifient à différentes castes et classes sociales, allant de moyenne basse à moyenne élevée, et certains affichent une forte pratique religieuse, d'autres peu ou pas. En outre, certaines communautés sont presque entièrement composées de demandeurs d'asile, tels les tamouls sri lankais et les pendjabis, sikhs en particulier, alors que d'autres arrivent en tant qu'immigrants indépendants ou parrainés.

Cette section se divise en deux parties : la pré-migration/migration, et la post-migration. Quelques points sont relatés de l'expérience pré-migratoire et migratoire, mais l'emphase est surtout placée sur l'expérience post-migratoire.

#### ***5.3.10.1 Pré-migration et migration***

L'immigration est toujours un projet familial, affirment dix informateurs clés. La décision d'émigrer et où aller se prend en famille. La sélection du premier membre de la famille à partir en éclaireur est analysée selon la meilleure chance d'être accepté et de pouvoir parrainer le reste de la famille par la suite. Même les réfugiés et les demandeurs d'asile, doivent décider de l'ordre dans lequel chacun doit fuir, les décisions sont prises en famille et les moyens pour fuir sont planifiés et exécutés habituellement en groupe. Les jeunes hommes sont les plus vulnérables en zones de guerre, les filles pouvant être cachées pour un temps, explique une répondante sri lankaise; ils sont donc habituellement les premiers à quitter. Pour ceux qui fuient à l'aide d'un 'agent' ou 'passeur', la question de savoir où ils se localiseront ne se pose pas, ignorant généralement leur destination jusqu'à leur arrivée. Selon nos répondants tamouls, nombreuses sont les familles sri lankaises dispersées sur divers continents.

Quant aux femmes immigrantes, qu'il s'agisse d'une jeune fille suivant ses parents dans leur projet migratoire, d'une nouvelle épouse parrainée ou d'une femme accompagnant un mari, les sept répondantes parrainées de cette étude disent avoir rêvé de venir au Canada : « *America is the dream for everybody* » affirme l'une d'elle, ajoutant que l'Indien immigré au Canada a une valeur ajoutée sur le marché des mariages en Inde, les jeunes filles et leur famille les convoitent. Quoiqu'elles aient éprouvé du chagrin de quitter leur milieu de vie coutumier, de la peur face à l'inconnu, du désenchantement et des regrets pour un temps après leur arrivée au Canada, des pertes et des difficultés d'ajustement, aucune de nos répondantes n'exprime de désir de retour. Si les garçons hindous peuvent partir seuls, les jeunes filles doivent être mariées ou tout au moins fiancées, pour émigrer, même si leur motif de départ est de parfaire leurs études, mentionnent deux répondantes.

Le modèle général d'immigration, dit une informatrice de catégorie 'professionnels', est qu'un des fils de la famille, généralement l'aîné, part le premier en tant qu'étudiant, demande rapidement le statut d'immigrant indépendant, travaille, revient en Inde pour prendre femme, revient au Canada et parraine sa famille par la suite. Toutes nos répondantes venues en tant que nouvelles mariées parrainées ont pris moins d'une année pour arriver au Canada après leur mariage et la demande de parrainage de leur mari. Un seul de nos répondants, venu en tant que requérant de statut de réfugié a vécu une réunification familiale avec son épouse et ses enfants après trois années de séparation. Il n'a mentionné aucun conflit familial suite à l'événement. Un seul cas de réunification familiale restreint la capacité de cette recherche d'évaluer cette expérience et, conséquemment, son impact sur la famille et ses membres.

### ***5.3.10.2 Expériences post-migratoires***

La première priorité à l'arrivée de l'immigrant est la survie, affirment quatre répondants, dont trois réfugiés. Il faut travailler, apprendre la langue, développer des habilités, des compétences qui correspondent au potentiel de travail du pays d'accueil, parfois apprendre un nouveau métier. Économiser en vue de l'achat d'une propriété et

aider la famille restée au pays d'origine constituent la deuxième priorité, disent deux informateurs clés.

Les premières impressions à l'arrivée sont généralement positives. Certes une impression de désolation, surtout pour ceux qui arrivent à la saison froide et dénudée, fait peur à prime abord. Le fait que « *the streets are empty of people* » les alarme aussi, mais cela est rapidement contrebalancé par des aspects positifs. Sur le plan physique, trois informateurs clés disent avoir été frappés par la nouveauté, la beauté et la propreté des lieux; deux ont vite ressenti un sens de progrès, alors que deux autres ont remarqué l'organisation efficace des transports, des communications et des services. La fascination pour le métro est généralisée, spécifient deux informateurs clés. Sur le plan humain, deux répondants mentionnent l'honnêteté, la serviabilité des employés des services et la valorisation de la vie humaine comme des éléments donnant confiance. Par exemple, un répondant exprime son agréable surprise lorsqu'il a été interpellé un jour par un policier « *with respect, polite... he called me 'monsieur'... that is not the way, my country with police* ». Ce dernier mentionne aussi un étonnement généralisé à la vue de la libre circulation des gens sur la rue, le soir « *free, no problem!* ».

Les chocs culturels : Par ordre d'importance selon le nombre d'informateurs clés ayant abordé un sujet : onze répondants révèlent que la majorité des immigrants hindous sont outrés par la valeur et la place accordées au sexe en Amérique et « *too much freedom* » laissé aux enfants et adolescents, incluant la liberté sexuelle, l'intimité en public, la profusion et la facilité d'accès à l'alcool, à la drogue et à la cigarette, ainsi que les sorties tardives. Neuf répondants commentent sur les vêtements 'raccourcis' des femmes l'été, ce qui les surprend et les confond. Trois répondants masculins s'attristent de voir « *beautiful girls smoking on street...* » et deux d'entre eux trouvent terrible de voir des femmes sans protection sur la rue le soir: « *this is big shock!... sad* ». Finalement, un répondant mentionne que le taux élevé de personnes vivant seules, séparées, sans famille est une chose inconcevable aux yeux des sud-asiatiques. Ils sont confondus par cet état de fait, et ont l'impression que « *everybody is separate here...no family...not good* ».

Les sentiments éprouvés : L'impression de vivre dans l'irréel, comme suspendus entre deux mondes transparaît dans la majorité des discours et est spécifié par trois répondants. L'ennui, l'isolement, la solitude sont mentionnés par cinq informateurs clés : trois répondantes arrivées comme jeunes épouses et deux requérants de statut de réfugié. Quatre répondantes relatent les craintes, les inquiétudes les sentiments de perte de contrôle des parents face à la liberté 'exagérée' des jeunes dans la société d'accueil et par l'omniprésence du sexe à la télévision. Des conflits conjugaux et familiaux découlent de ces dilemmes. L'indépendance et les droits des femmes alarment beaucoup d'hommes selon six répondantes.

Les facteurs de stress : Deux facteurs de stress retiennent particulièrement l'attention de nos informateurs clés : 1) Tenter d'équilibrer traditions culturelles et modernité en soupesant l'acceptable et l'inacceptable est comme «*every day, walking on eggs* » dans les mots d'un répondant, ces dilemmes causant des tensions et des conflits au sein des familles selon six répondants. Ces facteurs de stress sont liés principalement à la liberté, à l'indépendance et aux droits des femmes et des jeunes.

2) Les facteurs de stress liés au travail diffèrent substantiellement selon la classe socioéconomique des immigrants hindous. Pour les personnes peu instruites, sept de nos répondants affirment qu'en général un homme se trouve un emploi dans les trois mois après son arrivée, l'entraide étant active dans la communauté, selon trois d'entre eux. Sans connaître les taux relatifs d'hommes dans différents types d'emploi, les secteurs suivants ont été nommés par plus de la moitié des répondants : usines de textile, de tricot, d'assemblage, de soudure, d'électronique – majoritairement des « *sweat shops* » souligne une répondante. La restauration (cuisine, récurage et ménage) emploie surtout des tamouls, disent les deux répondantes de cette communauté. Une informatrice mentionne que plusieurs immigrants du nord de l'Inde tiennent des commerces variés (garages, restaurants, épiceries, motels).

Les deux problèmes les plus fréquents pour cette communauté au niveau de l'emploi au Québec sont le manque de connaissance du français, qui les oblige à accepter



des emplois subalternes, selon quatre répondants, et le fait d'être exploités au travail, recevant des salaires inférieurs au minimum selon trois répondants. L'apprentissage de la langue et de l'organisation sociale versus l'obligation de travailler de longues heures, occupant parfois deux ou trois emplois en vue de repayer les dettes de voyage, aider la famille restée au pays d'origine et survivre en terre d'accueil, tiraillent nombre de nouveaux arrivants, les réfugiés en particulier. Si ces exigences divergentes sont causes de stress pour les hommes, selon trois répondants, du côté féminin, l'isolement et le manque d'aide pour les jeunes mères vivant en unité nucléaire où les pères travaillent de longues heures sont causes de dépression, révèlent deux répondantes l'ayant expérimenté.

Par ailleurs, plus de la moitié de nos informateurs clés ont nuancé les problématiques de la déqualification professionnelle et de l'appauvrissement des immigrants de leur communauté. La déqualification professionnelle affecte les professionnels, ceux-ci étant désillusionnés et frustrés du fait de se sentir dupés puisqu'il s'agit majoritairement d'immigrants indépendants croyant avoir été sélectionnés en raison de leurs profession et expérience, selon sept répondants. Ils se sentent humiliés, insultés et dégradés, ce qui entraîne stress, détresse et dépression dans maints cas et des souffrances pour la famille, expriment avec force six répondantes. La majorité de ces professionnels prennent un certain temps pour se réajuster, leur niveau d'appauvrissement dépendant des avoirs qu'ils détenaient au départ, mentionnent trois répondants de catégorie 'professionnels'. Ceux qui le peuvent se recyclent, et les autres se résignent à des emplois subalternes, souvent après de longs mois d'hésitation, expliquent trois répondants. Par contre, selon trois répondantes, ces difficultés rapprochent et solidarisent les couples, les femmes tentant, par divers moyens, de soutenir le moral de leur mari : *«she [ the wife] realizes the fact that it's not because of him, it's because of the system that he is suffering... she will support him...The woman does her duty, she plays her part without creating havoc »*, explique l'une d'elles.

De leur côté, les « *simple people* » (terme d'un répondant), formant au moins 75% de la nouvelle population immigrante hindoue (depuis 1985) selon sept informateurs clés, trouvent en général un travail à peu près équivalent à ce qu'ils auraient possiblement

obtenu en Inde. Bien que les salaires soient minimes et que le traitement des travailleurs dans les manufactures soit dur selon les standards canadiens, dix répondants de catégorie 'non-professionnels' –dont trois masculins– disent tout de même jouir d'une meilleure qualité de vie sur le plan matériel qu'en Inde. Le salaire est équivalent ou supérieur, les conditions et les traitements sont semblables ou meilleurs, les infrastructures sont mieux organisées et la vie matérielle et physique est généralement plus facile. Ils acceptent leurs conditions, misant sur leurs enfants pour voir la famille monter dans l'échelle socio-économique au Canada, espoir qui les soutient et les motive. Par ailleurs, s'ils s'appauvrissent au départ, ils se relèvent rapidement, selon deux répondants. Ces résultats montrent que le regard hindou sur les conditions de vie de leur communauté au Canada varie selon la classe socioéconomique à laquelle ils appartiennent.

Quant au travail des femmes et son impact sur le couple et la famille, il s'agit d'un changement de rôle pour la grande majorité de celles des classes moyennes ou d'origine rurale. Près de 65% d'entre elles se retrouvent sur le marché du travail au Québec, selon plus de la moitié de nos répondants. À part les jeunes mères sans aide pour le gardiennage et les grand-mères gardiennes de leurs petits-enfants, pratiquement toutes ont un emploi. Les manufactures de couture, le travail à la chaîne et l'aide dans l'entreprise familiale, (restaurants, épiceries ou autres), constituent les principaux secteurs d'emploi pour la majorité d'entre elles. Les retombées identifiées par les répondantes sont positives et négatives, deux facteurs de stress y étant reliés :

Impact positif :

Sept mentionnent avec satisfaction, certaines avec 'triomphe', que la majorité des hommes aident à la maison, le partage des tâches domestiques étant, selon elles, la norme dans les unités nucléaires hindoues au Québec.

Les avoirs appartiennent à la famille, non aux individus, disent sept répondants (3 masculins et 4 féminins) et onze répondants (2 masculins et 9 féminins) affirment que l'homme gère généralement ces avoirs. Malgré cela, sept répondantes mentionnent avec fierté que les femmes qui travaillent jouissent d'un pouvoir de négociation et de décision accru pour les dépenses du ménage.

Six répondantes remarquent que leur travail procure une sécurité financière à la famille, celle-ci étant reconnue par leur mari.

Trois répondantes disent que les femmes acquièrent une certaine liberté et plus de confiance en elles-mêmes, tandis que deux répondantes perçoivent une ouverture « *of the mentalities* » des hommes dans le contexte canadien.

Impact négatif :

À cet effet, il faut d'abord mentionner que quatre répondants (1 masculin et 3 féminins) affirment que, normalement, madame travaille que si elle a la permission du mari, si non elle reste à la maison. Ce fait atténue les risques d'impact négatif du travail de la femme sur le couple et la famille. Malgré cela, les facteurs de stress suivants sont nommés :

Le contrôle accru de la part de certains maris qui craignent l'accroissement de l'indépendance, de la confiance en soi et des connaissances des femmes de leurs droits (5 répondantes).

La perte de contrôle sur les enfants lorsque la mère travaille inquiète trois informateurs clés, affirmant que de nombreuses jeunes familles vivent des tensions à ce niveau. Sur ce point, deux répondants et six répondantes affirment que les deux sexes préfèrent voir les mères demeurer à la maison – ce que la majorité de celles qui n'ont pas de parents ou beaux-parents à proximité font.

La double tâche, assumée par plusieurs femmes, malgré l'effort d'un certain nombre d'hommes pour aider, constitue un autre facteur de stress et d'épuisement selon trois répondantes.

Enfin, la crainte des hommes que leur épouse gagne plus cher qu'eux peut s'avérer une cause de stress, voire de 'punition' pour la femme.

Ces résultats révèlent quatre points principaux : 1) si les immigrants des classes supérieures expérimentent une déqualification professionnelle et l'appauvrissement qui en découle, ceux des classes inférieures trouvent plutôt leur situation améliorée au Québec; 2) les immigrants de classes inférieures, les réfugiés surtout, vivent plutôt des stress liés à des tiraillements entre l'emploi, l'apprentissage de la langue, le remboursement des dettes de voyage, l'aide à la famille d'origine et la survie en terre d'accueil. 3) Les immigrants hindous sont fortement motivés à monter rapidement dans l'échelle sociale. 4) Le travail de la femme hors du foyer améliore, de façon générale, la situation de la femme et est apprécié du mari en autant qu'elle continue à observer les normes culturelles quant à leurs rôles et à leurs attitudes, sinon des tensions s'installent.

Les pertes : Selon nos informateurs-clés, les pertes issues de l'immigration sont similaires pour les deux sexes, quoique de nature différente. Les pertes de la famille élargie, des amis, du village, de la communauté ainsi que des liens et du soutien de ceux-ci, sont nommées par les répondants autant que par les répondantes : douze répondants, des deux sexes, les identifient. À prime abord, les pertes mentionnées semblent similaires, mais un examen plus approfondi de la majorité des termes utilisés pour nommer ces pertes pointe l'écart entre les espaces masculin et féminin, tout en soulignant la complémentarité de ces espaces.

Pour les hommes, les pertes qui ressortent comme les plus significatives sont liées : 1) à la communauté (perte des balises en particulier), 2) à la solidarité masculine, 3) à une société 'connue' dans laquelle leur culture est majoritaire, 4) à la reconnaissance de leurs capacités, leurs compétences, leur expérience de travail et, par ricochet, au sentiment d'être un pourvoyeur adéquat, et 5) aux biens et à la sécurité matérielle. L'un d'entre eux explique :

*«we have the group there, the whole family there... so it's lost... the people, they are interested in your problems there, here nobody care... the young people, I'm afraid they do bad things here».*

Un autre parle avec nostalgie de sa ferme et avec frustration du manque de reconnaissance de ses compétences, de son impossibilité de pourvoir comme il s'en sent capable et de ses craintes quotidiennes pour ses enfants :

*“Lost my farm, my good land...I had good irrigation system” ... ”  
 “I can do it, I can do it, I know how to operate the big crane, the big machines, I done it, I done good job my country, but here they won't let me, don't give me the chance, cannot earn the good money”  
 “...afraid my children... every day, we walking on eggs” .*

Concernant la perte de contrôle et de balises pour les jeunes, un aîné s'exclame:  
*“here, they go wild!” .*

Pour leur part, les répondantes soulignent surtout des pertes liées à l'entourage familial : l'entraide, le soutien, les conseils, l'expérience et la mémoire collective de la gent féminine au plan domestique, la proximité de la mère, l'aide avec les enfants, les

traditions, le foyer, la maison ancestrale, les rôles prédéterminés qu'elles savent jouer, la protection du frère, les temps libres pour les loisirs et les relations familiales, les sons quotidiens, les visages familiers, le va-et-vient perpétuel, le fait de n'être jamais seule, le pouvoir de constamment communiquer. À propos de leurs premiers moments passés au Québec, deux d'entre elles résument ainsi leur désarroi :

*« oh! This is very cloistered life... secluded... all alone in the house, I felt very uneasy ».*

*« I was all alone, afraid, all strange faces outside... my husband tell me 'go out, go metro, go shopping' but I afraid, I look in the window, I hated everything at beginning... We lost the good, happy life our country ».*

Voir tableau VII, pour un sommaire des pertes des immigrants hindous du Québec.

Les gains : Les gains de l'immigration sont plus identiques entre les sexes que les pertes, ils appartiennent davantage à l'avenir et dépendent de l'effort : il s'agit de potentiel, de possibilités, de meilleures chances éducationnelles, de projets pour la génération montante. Ils renvoient aussi à la vie physique et matérielle: de meilleures infrastructures, des facilités techniques de communication, la technologie au foyer, un environnement physique sain (eau pure, propreté générale) et des facilités médicales. Ils se réfèrent également à la sécurité aux niveaux exo et macro-systémiques: absence de guerre et de conflits armés, stabilité politique, respect des droits humains, équité des chances, justice et honnêteté dans les institutions et les services et une plus grande facilité à trouver de l'emploi. Sur le plan conjugal, sept femmes expriment un gain au niveau du rapprochement du couple et de l'aide du mari au foyer grâce à la nucléarisation de la famille et six femmes disent avoir acquis plus de pouvoir et d'indépendance financière grâce à leur travail hors du foyer. Un homme mentionne ses consultations avec son épouse avant de prendre des décisions et ses nouvelles connaissances sur une éducation plus démocratique des enfants *« I talk my wife... we discuss... I go there to the school, learn how to give punishment in better way, not hitting... I like that »*. Finalement, pour les indiens, une valorisation sociale accrue face à leurs compatriotes restés en Inde (les sri lankais ne mentionnent pas ce point). (Voir tableau VIII : les gains)

TABLEAU VII : Les pertes des immigrants hindous du Québec

LES PERTES	
<b><u>Communes aux deux sexes :</u></b>	<p>Des liens, soutien, sécurité, entraide, repères</p> <p>De la famille élargie, des amis, de la communauté,</p> <p>Du 'familier' du 'connu'</p> <p>De l'expérience des aîné(e)s, modèles à émuler, conseils, guidance</p> <p>De l'histoire et de la mémoire collectives (masculines, féminines)</p> <p>De la vie traditionnelle communautaire</p> <p>De similitude entre les valeurs sociétales et celles de la famille</p>
<b><u>Spécifiques aux hommes :</u></b>	<p>De la communauté : balises, repères, contrôles</p> <p>D'assurance décisionnelle grâce à la consultation avec la gent masculine</p> <p>Du soutien du groupe masculin de la communauté</p> <p>De connaissance et compréhension de l'environnement extérieur</p> <p>De sa niche, sa place, la reconnaissance de son identité, selon sa caste</p> <p>Du sentiment de sécurité émanant de l'appartenance à la majorité</p> <p>De sécurité financière</p> <p>Du temps à passer en compagnie d'hommes</p> <p>De la propriété</p> <p>De la capacité de pourvoyeur</p>
<b><u>Spécifiques aux femmes :</u></b>	<p>De la famille, du foyer et des éléments culturels pour en recréer l'ambiance</p> <p>De l'entraide au quotidien, dans l'espace domestique</p> <p>De ses rôles et fonctions 'connus', prédéterminés et comment les jouer</p> <p>De l'entourage, l'environnement proche (sons, visages, va-et-vient)</p> <p>Du groupe féminin, la sphère féminine (communications...)</p> <p>Du soutien, de l'encadrement dans la socialisation des enfants</p> <p>D'un sentiment de sécurité et de compétence dans son rôle maternel</p> <p>De temps pour les relations familiales et sociales</p> <p>De la proximité de sa mère et de sa famille d'origine</p> <p>De la protection de ses frères</p>

© M. Loiselle, thèse doctorale, déc. 2003

TABLEAU VIII: Les gains des immigrants hindous du Québec

LES GAINS	
• <b>Futur/générationnel</b>	Chance d'un meilleur avenir pour les enfants
• <b>Exo systémique</b>	Stabilité politique = sécurité (absence de guerre/conflits armés)
• <b>Macro systémique</b>	Équité, justice, honnêteté, respect des droits humains Valorisation de l'immigrant en Amérique, par les gens restés au pays
• <b>Meso systémique</b>	Facilité sur le plan médical (services médicaux)
• <b>Micro systémique</b>	Nucléarisation de la famille (gain mitigé, voir pertes) Rapprochement des couples, aide domestique masculine, démocratisation
• <b>Onto systémique</b>	Pouvoirs et indépendance accrus des femmes au travail hors du foyer
• <b>Plan physique</b>	Environnement sain, eau pure, facilité de transport & communication
• <b>Plan matériel</b>	Facilité de recherche d'emploi, technologie au foyer Travail salarié des femmes

© M. Loiselle, thèse doctorale, déc. 2003

Impact de l'immigration sur les hommes, les femmes, les familles : Outre les peurs, les stress, les chocs, les pertes et les gains énumérés ci-haut, nos répondants ont spécifié certains effets positifs, d'autres problématiques, liés à leur immigration.

Deux répondants révèlent que certains immigrants ont tendance à devenir plus 'religieux' qu'ils ne l'étaient dans leur pays d'origine, parce qu'ils se retrouvent en situation précaire de 'minorité', qu'ils éprouvent le besoin de conserver leur identité et de maintenir leur culture. Certains vont par conséquent plus fréquemment au temple pour se retrouver en communauté et/ou deviennent plus pieux et plus concernés par les valeurs véhiculées dans l'hindouisme. Les répondants n'ont pas spécifié s'ils considèrent cette tendance comme positive ou négative ou les deux.

La dépression est un problème commun selon la majorité des informateurs-clés. Quatre répondants (2 hommes et 2 femmes) énumèrent les multiples causes de dépression chez les hommes, qualifiant ce problème de majeur : 1) difficultés d'adaptation, 2) tensions dues à des attentes et des responsabilités divergentes, 3) stress causé par les problèmes financiers et les statuts précaires d'immigration 4) déqualification professionnelle, 5) perte d'identité et chute de statut social. Trois informateurs-clés révèlent leurs inquiétudes face à la facilité d'accès à l'alcool au Québec, dont nombre d'immigrants sud-asiatiques abusent alors que son coût et son accès sont prohibitifs en Inde. De même, déplorent ces mêmes informateurs clés, le 'gambling' constitue un problème majeur et à la hausse. Ces deux problèmes, conduisant à la pauvreté et à la violence, ont un impact sur la qualité de vie des femmes et des enfants. Une répondante de catégorie 'professionnels' décrit le scénario comme suit: « *from a soft sheep, Indians get transformed into tigers with alcohol; they cannot stand* [dit pour 'withstand'] *the alcohol* ».

Du côté féminin, sept informatrices mentionnent aussi des problèmes de dépression pour les femmes, ceux-ci étant dus à l'isolement, à l'ennui et à la solitude. À part la dépression chez celles-ci, six répondantes mentionnent l'épuisement physique et émotionnel, surtout là où il y a absence d'aide de la part du conjoint pour une femme

cumulant travail extérieur et tâches domestiques. Trois répondantes affirment qu'environ 50% des femmes d'Inde et du Sri Lanka subissent un contrôle accru de la part de leur mari, car les hommes craignent leur accès aux droits, à l'indépendance et à la liberté des femmes en Amérique.

## **5.4 Résultats relatifs au guide d'entrevue « b »**

### **5.4.1 Violence intrafamiliale en milieu hindou au Québec**

#### **5.4.1.1 *Prologue à la présentation des résultats sur la violence***

Tenter de connaître la prévalence et de comprendre les types et les manifestations de violence qui sévissent contre les femmes en milieu familial immigrant hindou constitue, pour une chercheuse occidentale, un projet rempli de défis.

Comme premier défi, on se heurte à des barrières linguistiques, culturelles, de visions du monde et d'expériences de vie. Non seulement les termes doivent-ils être explicités et clairement définis au départ, mais encore faut-il en explorer les significations culturelles et circonstanciées afin d'arriver à une compréhension commune du problème.

Un deuxième défi est le manque d'outils universellement reconnus de mesure de l'intensité d'un acte 'abusif' et du seuil de tolérance d'une culture à la violence sociétale et familiale. En outre, les cultures changent, le degré d'adhésion d'un migrant à la sienne en particulier. Il faut savoir à ce titre que nos informateurs-clés se situent à tous les niveaux d'une échelle d'acculturation.

Un troisième défi est de savoir à quel point la présumée connaissance des informateurs clés de ce qui se passe dans leur communauté est réelle. Dans la communauté hindoue en particulier, la violence intrafamiliale semble bien cachée. Les informateurs clés ont-ils tenté de minimiser ou de taire une partie de ce problème particulièrement sensible? La majorité de nos interviewés disent ignorer l'ampleur du problème dans leur communauté, une répondante de catégorie 'professionnels' affirmant que « *it's the biggest problem, and nobody can find out...* ».



#### **5.4.1.2 Prévalence**

Outre les récits personnels de neuf informateurs-clés (élucidés plus bas), quelques indices supplémentaires allument de petites bougies plutôt scintillantes et confondantes en guise d'éclairage concernant la prévalence de la violence dans les familles immigrantes hindoues. Six répondants (dont un homme) affirment que la violence conjugale ou domestique est fortement répandue « *a lot! a lot!* » dans les familles immigrantes de leur communauté. Une répondante dit qu'elle est plus prévalente dans les communautés de réfugiés provenant de zones de conflits, tels les tamouls et les pendjabis (sikhs en général). Par contre, une répondante tamoule avance un taux d'environ 10% dans sa communauté tandis que le Centre communautaire des femmes sud-asiatiques de Montréal (CCFSA) dit recevoir de 40 à 50 cas par année sur une clientèle potentielle de près de 60 000 personnes (incluant le Pakistan et le Bangladesh).

Pour sa part, notre répondante par correspondance, forte d'une expérience de travail d'au-delà de 20 ans en violence intrafamiliale en milieu sud-asiatique canadien, avance les chiffres suivants : 90% des épouses font face à des abus verbaux et psychologiques (insultes, menaces, blâmes et traitements silencieux en particulier); 10% des époux subiraient ce même sort; 70% des femmes et 50% des maris vivent des abus émotionnels (colère, peur, hostilité, aversion) de la part de leur conjoint; 50% des épouses recevraient des gifles et seraient frappées au point d'être marquées contre 5% des époux, et 30% des femmes, enceintes surtout, seraient battues brutalement.

#### **5.4.1.3 Facteurs de risque**

Les facteurs de risque de violence intrafamiliale sont présentés ci-dessous sous les rubriques 'causes' et 'déclencheurs'. Précisons toutefois que les informateurs clés ne font pas cette distinction : il s'agit d'une catégorisation de la chercheuse. Les causes mentionnées par ces répondants se situent aux niveaux individuel, sociétal, relationnel, et circonstanciel/situationnel. Notons que les répondants masculins ont invoqué surtout des déclencheurs, fort peu de causes.

Causes individuelles : Six répondantes pointent la jalousie, la suspicion et le tempérament contrôlant du mari; cinq parlent du tempérament dominant et jaloux de la belle-mère; trois invoquent des tendances paranoïaques de certains hommes et trois, dont un répondant masculin, nomment l'avidité et l'avarice comme étant les pires des caractéristiques individuelles menant à la violence intrafamiliale: « *money minded, that's the worst, worst* » affirme avec force ce répondant masculin. Les tempéraments 'prompts' sont aussi nommés par une répondante.

Causes d'ordre sociétal: culturel ou structurel : La famille jointe est « *always a factor* » affirment sept des onze informatrices clés interviewées. La suprématie traditionnelle du mari et de sa famille sur la famille de la femme ainsi que la prérogative des figures d'autorité d'utiliser la violence envers leurs subordonnés, sont mentionnés par près de la moitié de ce groupe de répondants. La dot est aussi une cause de violence, signalent cinq d'entre eux, quoique aucun dit connaître de cas à Montréal, un répondant précisant que la dot est un problème entre deux familles et non un problème de couple. Quatre interviewés, dont un homme, pointe le droit du supérieur d'éliminer ses tensions à travers un 'souffre-douleur'. Finalement, cinq répondantes nomment différents aspects du regard culturel sur l'épouse comme source de violence envers celle-ci : 1) deux mentionnent la perception de l'épouse comme porte-chance et porte-bonheur, faisant souvent d'elle le bouc-émissaire de la belle-famille, blâmée pour tous ses déboires; 2) deux autres indiquent l'idée culturellement admise que la femme doit tolérer et pardonner un mari déviant, regard qui prête à celui-ci le champ libre pour la violenter si elle s'objecte à ses comportements délinquants; 3) une répondante signale le fait que la femme soit considérée comme propriété du mari.

Cause relationnelle : sept femmes nomment les luttes de pouvoir entre époux et épouse et entre belle-mère et belle-fille. Les tensions entre belles-mères et belles-filles peuvent donner lieu à de la violence directe ou indirecte de la part d'une belle-mère qui incite parfois son fils à 'sévir'. Dans maints cas, affirme une répondante de catégorie « professionnels », il y a symbiose entre la mère et le fils, haussant d'autant les risques de violence envers la jeune épouse.

Causes circonstancielles et situationnelles : l'immigration, (pouvant aussi être classée sous 'déclencheurs') est pointée sous plusieurs angles par la majorité des répondants : 1) les peurs et les suspicions face à l'indépendance, aux droits et à la liberté des femmes, sexuelle en particulier, sont nommées par dix informateurs clés; 2) le stress et la vulnérabilité des demandeurs d'asile sont mentionnés par cinq répondants; 3) la pauvreté, que trois répondants masculins lient à l'abus d'alcool, crée des situations explosives dans les foyers; 4) l'isolement et la solitude, allant parfois jusqu'à la dépression des femmes qui méconnaissent leur milieu, leurs droits et leurs ressources versus les longues heures de travail d'un mari tendu et anxieux face à de multiples exigences pécuniaires dérivées de l'immigration, mettent la femme à haut risque de violence, affirment deux répondantes; 5) l'individualisme ambiant, où chacun s'occupe de 'ses affaires' combiné au climat rigoureux obligeant à vivre derrière des portes et des fenêtres closes facilitent l'éruption de violence, explique une répondante qui œuvre auprès des victimes de violence intrafamiliale.

Les déclencheurs sont multiples et se conjuguent parfois pour provoquer une éruption de violence. Par ordre décroissant en terme de récurrence dans les verbatim : 1) le manque de 'respect' (c'est-à-dire désobéissance, résistance, insubordination) envers les aînés, conjoints inclus (10 répondants); 2) l'abus d'alcool, toujours identifié aux castes/classes inférieures (8 répondants); 3) les problèmes financiers et les décisions unilatérales sur les dépenses, habituellement prises par le mari et contestées par la femme : « *it's big problem, very much* » (7 répondants); 4) des sentiments de perte de contrôle dans le monde extérieur provoquant des stress et causant des souffrances au mari (4 répondants); 5) la période d'ajustement d'un nouveau couple, cette période étant d'autant plus vulnérabilisante si l'épouse vient d'une famille 'libérale', entrant dans une famille 'traditionnelle', qu'elle a une solide estime d'elle-même et un caractère fort et qu'elle entre dans une famille jointe où elle devra se plier à de multiples requêtes. Cette étape de la vie du couple est cruciale pour le jeune époux qui, jusque là habitué à la soumission, devient brusquement figure d'autorité et point de mire de son épouse (4 répondants); 6) les simples 'petites' choses de la vie comme un repas non prêt (3 répondants); 7) le 'gambling', problème spécifique aux ressortissants du centre et du nord

de l'Inde (2 répondants); 8) l'influence de mauvais amis sur le mari (2 répondants); 9) les conflits entre les familles du mari et de la femme (1 répondant); 10) une grossesse 'inopportune' (1 répondant); 11) la violence de la femme envers un enfant (1 répondant).

Voir tableaux IX et X pour les discours masculins et féminins des causes et des déclencheurs de violence intrafamiliale.

**TABLEAU IX. Causes et déclencheurs de violence 'conjugale' et 'conjuguée' : discours masculins.**

<b><u>CAPSULES DE DISCOURS MASCULINS</u></b>	
<b><u>CAUSES</u></b>	
<b><u>Résistance à obéir:</u></b>	<i>« you think I would accept this? No. Then the violence going to come out »</i>
<b><u>Dot:</u></b>	<i>“Dowry today is big problem, some [at] beginning they don't ask, but then after some time they ask for so many things...”</i>
<b><u>DÉCLENCHEURS</u></b>	
<b><u>Dépendances:</u></b>	<i>“ Drinking and violence... affecting a lot of people... because alcohol you loose your head...” “Sometime the guy drinking, then you have no food at home... liquor, it's problem”... “the gambling, Casino...”</i>
<b><u>Argent:</u></b>	<i>“When the woman works, you see, she says don't tell me anything... I work the same as you, I am the same way as you', so there is more quarrel...” “Changing the lifestyle... over there (in Sri Lanka) the women they really respect him (husband)... here they go to the work, they buy... maybe they don't ask their husband. Husband they don't like it...” “We have to control our money... it is also one of the reasons for violence”.</i>
<b><u>Nouveau couple:</u></b>	<i>“It takes a long time for them (new couple) to adjust”</i>
© M. Loiselle, thèse doctorale, déc. 2003	

TABLEAU X. Causes et déclencheurs de violence 'conjugale' et 'conjuguée' : discours féminins.

<u>CAUSES</u>	<u>CAPSULES DE DISCOURS FÉMININS</u>
<u>Argent &amp; changement:</u>	<i>"women... here they think 'well we work hard too and why we can't help our family?' it cause problem". "Wife working and money, that's biggest issue..." "greed, that's the worst, worst one" "sometime the wife start to changing... to wear pants and skirt...some husband... doesn't like that..."</i>
<u>Belle-mère / belle-famille:</u>	<i>"Living with the in-laws, that would be the big one..." "mother-in-law... they just turning, turning, (tourner le fer dans la plaie)... it's go to you always..."</i>
<u>Un droit du mari:</u>	<i>"his ego...like he doesn't know how to get rid of his tension in another way... stress, everything connect with stress... like it's a right he gives himself... she's like scapegoat". "the mens think the woman is like their shoes... the women they can tolerate them..." "Frustration... it comes out on the wife...not being treated by the society properly, the wife gets it"</i>
<u>Statut précaire:</u>	<i>"I've seen lots of people (refugees), they are stressed out"</i>
<u>Pouvoir et 'Besoin' de contrer l'indépendance de la femme:</u>	<i>"wants to affirm his position as chief" "woman's independence (financial), that becomes a factor", "the women...are learning about women's rights... it brings frictions", "here in Canada more freedom for the women...it's problem..." "Obey... this is very important, this is very important...men side they have more power" "There are many(husbands) who are paranoiacs"</i>
<u>Isolement de la femme &amp; travail interminable du mari:</u>	<i>"like she isolated, alone all day and he work too long and she blame him and argument and he tension with financial... lots, lots of them like this..."</i>
<u>DÉCLENCHEURS</u>	<i><u>Dépendances:</u> "alcohol, especially among immigrants... and tolerance to alcohol is minimal with indians, from very gentle they can become very violent... and gambling, especially people of the north." <u>Confrontation:</u> "Whenever I tell truth... that he doesn't want me to know maybe... so he wouldn't like it" "they (the wives) hold up... answer back... start speak up... indian men they like the wife listen to them". "I began raising my voice against injustice... his attitude changed... I lost my standing with my husband..."</i>

© M. Loisel, thèse doctorale, déc. 2003

#### 5.4.1.4 Attitudes face à la violence intrafamiliale, conjugale en particulier

Attitudes féminines : D'une façon générale, les résultats indiquent que nos répondantes sont conscientes de la violence intrafamiliale subie par les femmes, qu'elle provienne du mari, de la belle-mère ou conjointement des deux, et désirent la contrer. Elles la perçoivent comme plus fréquente et plus difficile à contourner en situation de famille jointe. Elles se voient comme généralement capables de gérer, et éventuellement contrer, les abus verbaux, psychologiques et physiques de leur mari, à l'aide de patience et de diplomatie, saisissant les moments opportuns pour lui faire comprendre la portée de ses agissements. Des onze informatrices participant à cette entrevue, quatre se réfèrent à un mari violent en tant que personne 'souffrante', deux d'entre elles invoquant des

raisons de positionnement en sandwich entre mère et épouse, ou attribuant cette violence à d'autres tensions stressantes de sa vie. Deux des répondantes affirment que la forte majorité des femmes hindoues cachent et nient la violence qui leur est faite au foyer, tentant constamment de couvrir les comportements violents de leur mari, soit par crainte que ce dernier et sa famille ne découvrent leurs déclarations ou par souci d'honneur familial. Une répondante de catégorie 'professionnels' affirme que la majorité des femmes 'moins instruites' attribuent leurs mauvais traitements à leur *karma*.

Attitudes masculines : Un répondant masculin nie qu'il y ait violence s'il n'y a aucun 'dommage apparent'. Un autre tente de contourner ou d'esquiver le sujet en parlant de violence physique en terme de guerre, de conflits armés ou de gangs criminelles; finalement, il avoue que oui, il y a 'probablement' de la violence dans les maisons; les deux autres répondants masculins acquiescent que « *yes, there is this kind of thing* » mais pas dans leur groupe... c'est vraiment pire ailleurs. L'un d'eux demande, avec incrédulité « *you have heard... in my people?... No, not my [...] people...* ». Par contre, ces mêmes répondants dévoilent au cours de la même entrevue que, « *yes, sometime they 'beat each other up'* » ou que « *ya, I gave her one slap once because she did not obey... like that...I **had** to do it...* » (notre emphase) expliquant qu'en tant que chef de famille, il a l'obligation, voir le 'devoir' de s'assurer d'être obéi car il a la responsabilité ultime de sauvegarder l'honneur familial et de corriger ses subalternes pour leur propre bien et celui de la famille. Les contraintes exercées sur les femmes, les contrôles, financiers ou autre, les traitements silencieux, les abus verbaux et 'l'obligation' de punir, de 'faire comprendre' ou de 'faire obéir' par une gifle à l'occasion font partie du jeu relationnel 'normal', selon ce répondant. Seule la violence qui laisse des traces ou la violence chronique et perpétuelle à cause d'alcoolisme ou d'avidité est perçue comme de la violence et nos répondants masculins en parlent avec colère et dédain.

Attitudes des figures d'autorité: Des agissements verbaux ou physiques dégradants envers un subalterne sont généralement perçus comme un droit, une prérogative, de la part d'une figure d'autorité, masculine ou féminine, dans la culture sud-asiatique, affirment quatre répondantes et un répondant.

Attitudes générales, communautaires : La tolérance est de mise car « *nobody is perfect... everybody make mistake* ». La figure d'autorité a toutefois le devoir de 'corriger' les fautes commises par les subalternes. Un répondant affirme que les fauteurs de troubles, hommes ou femmes, dans la communauté sont remis à leur place, punis, voire rejetés de la communauté. La violence verbale et psychologique n'est généralement pas reconnue comme violence dans la communauté, explique une répondante. Finalement, un répondant mentionne que la violence physique d'une figure d'autorité envers un subordonné n'est pas contesté dans sa communauté.

#### **5.4.1.5 Types et manifestations de violence intrafamiliale**

En termes de types de violence, signalons d'abord que les informateurs clés font davantage allusion à une violence continue que 'cyclique', surtout en famille jointe. Ils mentionnent des abus verbaux et psychologiques suivis, mais pas dans tous les cas, de « *beating* ». Certaines manifestations de cette violence sont communes à diverses cultures, d'autres sont spécifiques ou ont une portée particulière dans la culture hindoue. Nous ne précisons ici que les manifestations à connotations et répercussions particulières en milieu hindou.

- Des attaques verbales ciblent non seulement la victime, mais visent souvent les origines de la femme en rabaissant sa famille, ses parents ou sa caste, si cette dernière est différente de celle de sa belle-famille. Les quatre répondantes qui mentionnent ce type d'attaques aux racines, en parlent comme étant pires qu'une dégradation de soi.
- Afin de se débarrasser d'une épouse sans être mal vus dans la communauté, un époux et sa famille peuvent harceler la jeune femme avec tant d'âpreté qu'elle en soit atterrée et quitte la situation d'elle-même, par fuite ou suicide. La fuyante est alors blâmée et ostracisée par la communauté, la réputation de sa belle-famille demeurant intacte. (Processus expliqué par quatre répondantes).
- Les conséquences d'un 'traitement silencieux' en tant que punition, par refus de manger de la part du mari, peut entraîner pour la femme l'impossibilité de se nourrir elle-même, car elle doit normalement manger après son mari, expliquent deux répondants masculins. S'il décide de se nourrir ailleurs, sans rien laisser à la maison, elle est prise au piège. Par ailleurs, le refus de parler représente pour elle l'impossibilité d'obtenir une permission indispensable, explique une répondante.
- Dans une famille jointe, l'abus verbal peut prendre la forme de médisances et de calomnies de la part de la belle-mère ou d'une belle-sœur, en vue d'inciter le mari à corriger physiquement son épouse.

La violence verbale et psychologique est expliquée par nos informateurs clés, tant de catégorie 'professionnels' que 'non-professionnels', comme étant soit mutuelle, en termes de : « *quarrels, friction, argument, blame, clashes, differences, fight, tackling* » ou à sens unique tels « *blaming, harassing, picking, using bad words, complaining, attacking the family, threatening, making mental pressures, pinning, turning* (dans le sens de tourner le fer dans la plaie), *torturing by not talking* ». Ces types de violence correspondent autant à des situations entre femmes (belle-mère/belle-sœur – belle-fille) qu'entre époux et épouse. Les abus verbaux mutuels décrivent davantage des querelles conjugales qu'intrafamiliales, les abus à sens unique se produisant autant dans une structure familiale nucléaire que jointe.

Les manifestations de violence physique sont en général décrites en termes de : gifler, frapper, battre, pousser, étrangler, lancer des objets, utiliser des couteaux et enfermer. Nous définissons cette dernière comme 'violence par isolement'. La gifle, revient le plus souvent dans les discours (6 répondants) et peut provenir de la belle-mère ou du mari. Quant à 'frapper', le terme est utilisé, par quatre répondants, autant dans un sens mutuel « *hitting each other* », qu'unilatéral, du mari à la femme. Outre ces manifestations de violence physique, les jeunes épouses hindoues risquent trois autres formes de cette violence: 1) les brûlures, fréquentes en Inde mais peu probables au Canada, ajoutent les répondants; 2) le retour de la jeune épouse dans sa famille d'origine, deux répondantes connaissant de tels cas du Canada; 3) le refus de nourriture ou l'allocation de miettes de survivance.

Au niveau économique, selon neuf des onze répondantes, des tensions, des luttes de pouvoir et des querelles prévalent dans les couples, surtout en raison de décisions unilatérales de certains maris d'aider leur famille, défendant à leur femme d'en faire autant pour les leurs, même si elles contribuent financièrement aux soins du ménage. « *That's the common problem* » affirme une répondante, « *most of the time the husband doesn't like that wife help their family* ». L'abus d'alcool et le jeu sont également réitérés à plusieurs reprises par quatre répondants comme problème menant à la pauvreté,



entraînant blâmes et reproches de la part de l'épouse impuissante et conduisant à des éruptions de violence. Quatre répondantes mentionnent le contrôle général de l'argent et des biens de la femme, deux spécifiant l'obligation pour certaines femmes, du nord de l'Inde, de requérir à leur famille pour leurs besoins de base.

Sur le plan sexuel, cette question étant tabou, peu de données ont été obtenues. Cinq femmes ont décrit des contrôles aux niveaux vestimentaire et relationnel, un nombre substantiel d'hommes hindous étant jaloux et suspicieux, disent-elles.

#### **5.4.1.6 Personnes impliquées**

« *What does not become family matter!...* » commente une informatrice clé. Ce commentaire s'applique aussi bien à la violence intrafamiliale qu'à d'autres sujets. Les épisodes de violence impliquent souvent la famille ou certains de ses membres. Ceux-ci peuvent soit amplifier le problème ou calmer la situation, expliquent sept répondants. Dans une famille jointe, les personnes les plus fréquemment nommées, par les informatrices clés, comme sources de violence conjugale sont la belle-mère et la belle-sœur aînée, soit à titre d'instigatrices auprès du mari ou abusives et violentes elles-mêmes, selon six informatrices. Le mari est moins souvent nommé que la belle-mère comme étant violent. Nous nous référons par conséquent à la violence envers une jeune épouse impliquant les belle-mères, belle-sœurs et autres membres de la belle-famille en tant que violence 'conjuguée' dans cette étude. La violence 'conjugale' se produit plutôt en unité nucléaire.

#### **5.4.1.7 « Coping » (actions-réactions des victimes)**

Patience, tolérance, endurance et accomplissement de son devoir d'état quoiqu'il arrive, (nommés par 8 répondantes) et silence, pleurs, évitement, (nommés par 6 répondantes) constituent les modes de '*coping*' les plus souvent mentionnés par les informatrices clés, les répondants masculins étant muets sur cette question. « *Just shut and take it...keep on...accept* », dit une répondante, résumant ainsi les propos des autres. Ceci dit, huit informatrices clés interviewées mentionnent que ces femmes bouillonnent intérieurement, notre répondante par correspondance spécifiant que « *they burn in*

*continuous anger, as they know they cannot do much to help themselves or get justice* ». Par contre, ventiler, se défouler auprès d'une amie, une sœur, une voisine, même un enfant, aide à atténuer la colère de la femme hindoue bafouée et impuissante affirment quatre répondantes. Banaliser le problème, « *I'm just passing through hard time* », est une autre stratégie de survie, commentent trois répondantes. Deux jeunes répondantes du nord de l'Inde affirment toutefois, avec conviction, que beaucoup de jeunes femmes aujourd'hui réagissent ouvertement : « *they hold up, answer back* » disent-elles, l'une spécifiant que certaines n'hésitent pas, au Québec, à défendre leurs droits.

#### 5.4.1.8 La recherche d'aide

Douze informateurs clés sur quinze, incluant toutes les répondantes et un seul répondant (aîné), affirment qu'aucune victime ne recherche l'aide extérieure à la famille ou à la communauté, sauf dans les cas d'extrême détresse. Plusieurs raisons expliquent ce comportement. Six répondantes mentionnent l'ignorance de leurs droits, des services, des ressources et de l'utilisation du bottin téléphonique, ainsi que la peur qu'un appel téléphonique soit inscrit sur la facture et, par conséquent, soit découvert par le mari ou la belle-famille. Les barrières linguistiques et culturelles –peur d'être incomprises ou d'être poussées à la séparation ou au divorce-, la crainte du bris de confidentialité et de l'impact sur leur statut d'immigration ainsi que le souci de conserver l'honneur familial constituent d'autres raisons majeures pour ne pas recourir à l'aide extérieure, selon trois répondantes. Pour sa part, un répondant masculin affirme que la honte les empêche de dévoiler un tel problème.

Normalement, les parents du couple –non les couples eux-mêmes selon 8 répondants- demandent l'aide d'une personne respectée et reconnue pour sa sagesse dans la communauté. D'autres préfèrent aller vers une aide extérieure par crainte de bris de confidentialité à l'intérieur de la communauté, affirment trois répondantes. Leurs demandes sont de trois ordres : 1) faire cesser la violence (8 répondantes); 2) aider leur mari « *if you want to help me, help my husband* », à contrer leur stress, leur souffrance, leur dépendance aux substances et au jeu ou leur extrême attachement à leur mère (3 répondantes); 3) une simple écoute compréhensive (1 répondante).

### **5.4.2 Intervention**

Au niveau de l'intervention, ce groupe de répondants énonce une longue série d'approches et de mesures possibles afin de contrer le problème de la violence intrafamiliale, l'intervention auprès des abuseurs retenant davantage leur attention que l'aide aux victimes. Cette section se divise en quatre sous-sections comme suit : 1) la perception de l'intervention au Québec; 2) l'approche préconisée pour la communauté hindoue; 3) l'intervention auprès de l'abuseur; 4) l'intervention auprès de l'abusée, incluant leur sécurité.

#### ***5.4.2.1 Perception de l'intervention au Québec***

Près de la moitié de nos informateurs clés affirment qu'une approche strictement féministe, perçue comme une aide visant la séparation et le divorce et allant à l'encontre des valeurs hindoues, est trop radicale, trop rapide et qu'elle doit être utilisée uniquement en dernier recours. Ils insistent pour que des efforts de réconciliation soient d'abord entrepris. Trois répondants disent connaître des personnes qui ont eu recours aux services québécois, mais que la négligence d'inclure la communauté, la famille et les aînés dans le processus d'aide a fait rater les interventions. Par contre, trois autres apprécient l'encadrement sécuritaire et les informations que reçoivent les victimes qui se prévalent des services. Deux répondantes notent que les CLSC «*[are] giving good help, good follow*» (voulant dire *'follow-up'*). Quant aux arrestations, trois répondantes soutiennent que cette tactique fait cesser la violence physique mais résulte en un accroissement des abus verbaux et psychologiques. La thérapie de groupe constitue une aide peu utile selon un répondant et une répondante connaissant ce type d'intervention.

#### ***5.4.2.2 Approches préconisées pour cette communauté***

Les descriptions détaillées des informateurs clés sur l'intervention adéquate dans ce milieu présentent une panoplie d'approches et de stratégies. Par ordre d'importance, selon le nombre de répondants se référant à un processus spécifique, une approche axée sur la famille, préconisée par onze des répondants, vient en tête. Ils précisent que cette approche doit inclure un regard holistique de la situation et débiter par des rencontres séparées avec chacun des membres du couple ou de la famille, en vue de s'enquérir des

expériences et des points de vue de chacun. Dans un deuxième temps, ils recommandent la médiation entre toutes les personnes impliquées en vue d'une réconciliation, trois des répondants insistant sur des visites à domicile pour de telles sessions. La majorité croit que tous les membres de la famille doivent se sentir écoutés et compris dans leurs souffrances, non jugés, et que les deux côtés, abuseur(s) et abusée, soient entendus afin de connaître «*the truth*», insistent plus de la moitié de nos informateurs clés. Près de la moitié de ceux-ci insistent sur une intervention conjointe avec une personne reconnue et respectée de la communauté, préconisant aussi l'enseignement de méthodes 'paisibles' de communication. Finalement, deux répondants nous informent que la politique actuelle en Inde en matière de divorce oblige les couples à des sessions de médiation et de counseling pendant une année (ou moins) visant la réconciliation, au terme de laquelle le couple signe un document confirmant les compromis auxquels ils s'engagent. La séparation ou le divorce est accordé à ceux pour qui, au terme de l'année, la réconciliation est impensable.

Pour sa part, notre répondante par correspondance affirme qu'il faut d'abord vérifier la sévérité de la violence et la volonté de travailler au problème, les premières priorités étant la sécurité de la victime et le bien-être des enfants. Elle recommande aussi la médiation et un travail conjoint avec des personnes de la même communauté culturelle en qui les deux membres du couple ont confiance. L'apport de ces personnes, un couple âgé de préférence, est d'offrir un soutien émotionnel et un mentorat dans l'apprentissage de façons constructives de penser, de communiquer et de se comporter. Une aide légale et financière temporaire est souvent nécessaire.

Six répondants précisent que l'intervention doit être indirecte et non confrontante. Il faut aussi vérifier qui détient le pouvoir dans le groupe familial, comment ce pouvoir est exercé et expliquer le principe des droits humains dans l'intervention, précisent quatre informatrices. Trois répondants (dont un aîné) mentionnent l'importance de s'informer des pratiques spirituelles des personnes et de les aider en utilisant de telles pratiques (comme la prière par exemple, de courtes méditations ou du yoga) pendant les sessions tout en encourageant les membres de la famille à les utiliser à domicile. Certains des

répondants, masculins surtout, suggèrent que pour les cas ‘mineurs’ une approche combinée, spirituelle/judiciaire pourrait à la fois tenir l’abuseur sur ses gardes et l’aider à développer des façons plus positives de penser et de se comporter.

#### ***5.4.2.3 Intervention auprès de l’abuseur***

Dans un premier temps, disent deux informateurs et quatre informatrices clés, l’intervenant doit obtenir la confiance et le respect du client, sinon il vaut mieux se désengager et proposer un autre intervenant. Cette confiance passe par une écoute sans jugement, « *ask what he wants, what he needs, what he likes... what is the poison in his life?* » et une reconnaissance de ses souffrances, « *he’s a suffering man* », de ce qui empoisonne sa vie, insistent sept répondantes. Six répondantes recommandent d’éviter toute confrontation directe, surtout devant la femme. À cet effet, l’une des répondantes suggère une stratégie communicationnelle de style ‘sandwich’, faisant passer des messages difficiles à recevoir entre deux autres de nature plus positive. Une approche indirecte signifie aussi aborder progressivement le sujet de la violence dans l’ordre suivant: les ‘relations familiales’ d’abord, suivi des ‘problèmes familiaux’ puis les ‘relations de couple’ suivi des problèmes et des conflits entre les deux et, finalement, la violence dans le couple, précisent deux répondantes.

Le tiers de ces répondants suggèrent de conseiller des formes de relaxation simple et sans frais pour relâcher les tensions et le stress : la prière, la marche, la réflexion, la respiration contrôlée et, pour les personnes plus instruites, des sessions de yoga. Une répondante résume ceci par « *help him feel peaceful* », et trois autres mentionnent que l’utilisation d’écrits pertinents de Gandhi peuvent exercer une influence positive sur la majorité des hindous. Dans certains cas, avec la permission de la victime, un simple appel téléphonique, ferme mais compréhensif et non-confrontant, de la part d’un intervenant masculin peut faire cesser la violence, affirment quatre répondantes, ceci étant à vérifier dans chaque cas avec la victime, ajoutent-elles.

Une approche éducative et dialogique est préconisée par quatre répondantes, visant à trouver ensemble des solutions au problème, à conscientiser les abuseurs au

bienfait d'une plus grande égalité entre les sexes, à faire comprendre les conséquences de la violence conjugale et à informer des options disponibles pour s'en sortir. Il importe aussi d'observer la personnalité de l'abuseur en cours d'entrevue, insistent trois répondantes, afin de voir s'il s'agit de violence chronique ou circonstancielle et d'assurer une sécurité adéquate à la victime. Pour certains individus, « *that they have lost their mind with the alcohol... the greed... no love in the heart for the wife* », une approche judiciaire, punitive, demeure la seule option possible affirment deux informateurs et une informatrice clés.

#### 5.4.2.4 Intervention auprès de l'abusée

Seules les répondantes émettent des opinions sur l'intervention auprès des victimes. Le premier souci, selon six d'entre elles, est la sécurité de la victime. Il s'agit d'assurer la femme apeurée de l'entière confidentialité du processus d'aide. Cinq répondantes insistent sur l'importance du dialogue et du travail concerté **avec** la femme : « *work **with** the wife, not **on** the wife* » (emphase de la répondante) précise l'une d'elle, indiquant que ces femmes sont compétentes, qu'elles connaissent bien leur mari, leur terrain, leurs capacités et leurs possibilités, et peuvent guider l'intervenant à savoir comment aborder leur mari. Vérifier les dynamiques familiales et de couple, ainsi que les ressources à sa disposition, mentionnent deux répondantes. Si elle a un frère à proximité, travailler avec ce dernier, si la femme le désire. L'information sur ses droits, ses options, les ressources à sa disposition sont d'importantes sources d'« *empowerment* », mais doivent être communiquées de façon neutre, sans influencer la femme dans l'une ou l'autre direction, insistent deux répondantes. Écouter avec compréhension, respecter son rythme de réflexion et de décision, être sensible à ses valeurs religieuses et culturelles, vérifier ses forces intérieures, son état d'esprit, ses façons de penser, ses besoins constituent des points importants de la relation d'aide, précise une répondante particulièrement bien informée sur les pratiques en matière de violence conjugale.

Nos deux informatrices clés sri lankaises mentionnent un point important et particulier : elles affirment qu'en général si une femme tamoule sri lankaise se présente au CLSC ou dans un organisme pour demander de l'aide, elle aura d'abord informé son

mari d'une telle démarche lui disant que puisqu'ils n'arrivent pas à résoudre leurs problèmes seuls, ils ont besoin d'aide et de conseils extérieurs. Elles suggèrent par conséquent de vérifier cela auprès des clientes et, dans la majorité des cas, de travailler avec le couple en tenant compte des processus élaborés plus haut.

### **5.4.3 Prévention**

Nos questions sur l'intervention ont fait surgir une richesse d'idées portant sur la prévention chez tous les répondants. Elles sont regroupées par souci de brièveté.

Informar tous les nouveaux arrivants, au cours de sessions obligatoires le plutôt possible après leur arrivée, sur les lois, les droits, le fonctionnement démocratique, les services sociaux, la violence intrafamiliale et ses conséquences, les ressources disponibles en ce domaine, l'utilisation du bottin téléphonique (beaucoup d'entre eux n'en ayant jamais vu) et la gratuité des appels téléphoniques locaux. Selon les informateurs clés, ces sessions devraient être offertes conjointement par un travailleur social québécois et une personne sud-asiatique choisie par la communauté et être tenues dans des locaux gouvernementaux, afin de donner un message clair que le gouvernement s'adresse à eux à travers ses agents.

Mettre sur pied, tant pour les parents que pour les enfants, des cours sur la communication constructive, la résolution de conflits et les méthodes non-violentes de discipline, dans les écoles et par le truchement des médias. Mettre aussi sur pied des messages répétitifs dans divers médias, sur l'inacceptation de la violence conjugale et sur ses effets néfastes.

Établir des services téléphoniques bénévoles en diverses langues, assurant l'anonymat des appelants, afin de contrer l'isolement des femmes immigrantes, leur permettre de s'exprimer, de ventiler, de demander conseil et d'obtenir des renseignements divers. Finalement, assurer une plus grande possibilité d'emploi aux immigrants professionnels afin de contrer la dépression et la violence.

**CHAPITRE 6**

**RÉSULTATS DES ENTREVUES  
AVEC LES INTERVENANTES**



## **6. RÉSULTATS DES ENTREVUES AVEC LES INTERVENANTES**

### **6.1 Profils des intervenantes**

Les six intervenantes interviewées correspondent à nos critères de sélection, mais y ajoute des particularités non-prévues dans notre devis de recherche (voir annexe 1, tableau V). Deux d'entre elles s'avèrent être d'origine sud-asiatique : l'une est de troisième génération d'immigrants indiens, l'autre habite au Canada depuis plus de trente ans. Toutes deux connaissent bien la culture sud-asiatique et la communauté immigrante hindoue du Canada. Leur profil correspond conséquemment autant à notre catégorie d'informateurs clés 'professionnels' qu'à notre catégorie 'intervenantes'. Leur participation a enrichi d'autant nos connaissances sur la communauté hindoue, tout en nous informant de leurs pratiques. Deux autres intervenantes, 'canadiennes de souche' ont séjourné en Asie du sud : l'une pendant une année et l'autre pendant un stage de quatre mois. Il est donc probable qu'elles connaissent cette culture plus que la moyenne des intervenantes des services sociaux québécois. Par contre, il est possible que leur profil correspond à bon nombre d'intervenantes qui oeuvrent dans les institutions desservant une clientèle multiethnique, ayant possiblement été embauchées précisément en raison de leurs expériences interculturelles. Enfin, une autre de ces répondantes est de deuxième génération d'immigrants, mais non d'origine asiatique et la sixième étant québécoise anglophone.

### **6.2 Résultats relatifs au guide d'entrevues « a »**

Les six intervenantes interviewées étant de deux grandes aires culturelles différentes, quatre d'origine occidentale et deux d'origine sud-asiatique, une distinction est faite entre ces deux types de répondantes dans la description des résultats. Les indicatifs NA pour les quatre nord-américaines, et SA pour les deux sud-asiatiques sont utilisés pour les différencier.

La majeure partie des réponses des intervenantes NA débutent avec des préambules tels « *selon ce que j'ai vu* (ou) *observé* (ou) *remarqué* », « *c'est mon impression* », « *ce que j'ai entendu* », « *ce que j'ai perçu* », « *je pense que, mais je ne suis*

*pas certaine* », « *d'après moi* » ou encore « *ce que ces femmes disent* ». Afin d'alléger le texte, ces avant-propos ne sont pas réitérés dans la description des résultats. Certains résultats pour lesquels il y a certitude de la part de ces intervenantes sont indiqués par des mentions tels : « *il y a unanimité chez ces répondantes...* » ou par « *la répondante affirme* » ou encore « *la réponse est venue spontanément* ». De façon générale, les intervenantes NA ne connaissent que les tendances générales de cette culture. Ceci explique pourquoi certaines données proviennent des deux répondantes SA. Cette constatation constitue toutefois un résultat important de cette étude, à savoir que les intervenantes connaissent des bribes de cette culture et tentent, avec plus ou moins d'intérêt selon l'individu, au fil de leurs interventions, d'en comprendre davantage.

#### **6.2.1 Place de la communauté dans la vie des individus et des familles**

Deux des intervenantes NA n'ont rien mentionné quant à l'importance de la communauté dans la société hindoue. Les quatre autres répondantes signalent les peurs des femmes face au divorce à cause de la stigmatisation, de la condamnation et du rejet communautaire de la femme divorcée. Les deux intervenantes SA ajoutent que non seulement la femme séparée ou divorcée est stigmatisée, mais que cela a des répercussions sur ses enfants et sur ses sœurs plus jeunes qui risquent des mariages difficiles : « *dans ce système, si un faillit à ses devoirs, ça a des conséquences sur tous les autres* ». Non seulement la femme est-elle blâmée par la communauté pour une séparation, mais aussi pour la délinquance de son mari, explique l'une d'elles, car elle est « *responsable du comportement et du bonheur de son mari* ». Deux des intervenantes NA expliquent, dans les mots de l'une d'elles, que « *déshonneur, déshonneur... c'est ce qu'on entend* » lorsque les femmes disent qu'elles ne peuvent pas se permettre de briser la famille.

Une intervenante SA explique l'importance de la communauté, en Inde, au niveau du contrôle des agirs délinquants masculins : « *en Inde, la communauté est un petit espace contrôlé, surtout les villages... les hommes ont peur de la communauté. Mais ici, dans la grande ville, [il n'y a] plus de communauté qui les contrôle* ». Dans le domaine des mariages, les jeunes hindous du Québec se voient pris entre leurs désirs personnels,

leur famille et la communauté, disent deux des intervenantes. Selon cinq d'entre elles, plusieurs familles d'immigration 'ancienne' (précédant 1980) assouplissent leurs normes quant aux arrangements de mariage, aux mariages hors-caste, voire hors-ethnie, tandis que d'autres maintiennent un contrôle strict. Tous les scénarios sont possibles pour cette catégorie d'immigrants. Parmi les immigrants d'arrivée plus récente, cependant, un mariage hors-caste risque l'ostracisation de la communauté.

## **6.2.2 La famille**

### **6.2.2.1 Types de maisonnées au Québec**

Les intervenantes NA n'ont pas abordé ce sujet, quoiqu'elles ont toutes mentionné avoir eu des clientes issues de maisonnées où la belle-mère est présente et d'autres nucléaires. Les intervenantes SA ne précisent pas les types les plus fréquents au Québec non plus, mais l'une commente qu'en général, *« la famille 'jointe' est un facteur de protection contre les abus et la violence »*, tandis que l'autre insiste sur le fait que les membres des maisonnées jointes vivent des tensions multiples et que la patrilocalité est devenue *« très difficile aujourd'hui parce que la femme est plus âgée [lorsqu'elle se marie, et que] son caractère est formé... »*.

### **6.2.2.2 Positions et dynamiques relationnelles**

Le discours des six intervenantes est unanime concernant les positions et relations époux/épouse, mère/fils et belle-mère/belle-fille. Concernant les relations époux/épouse, elles mentionnent des positions et relations inégales, de type dominant/dominée. Quant aux relations mère/fils et belle-mère/belle-fille, toutes sont d'avis que la belle-mère a *« beaucoup de pouvoir »*. Une des intervenantes résume ainsi les propos des autres : *« quand la belle-mère arrive [en tant qu'immigrante parrainée par son fils et sa belle-fille] le mari change de cap..., madame va perdre beaucoup de pouvoirs, de statut... »* signifiant que la belle-mère tente en général de prendre le contrôle du foyer et d'être obéie par la jeune épouse comme cela se passerait en Inde. Si des conflits surgissent entre les deux femmes, le mari penche du côté de sa mère.

Deux intervenantes expliquent la responsabilité de protecteur du frère envers sa sœur; une autre mentionne les relations tendues, souvent abusives, entre belles-sœurs, la sœur du mari étant l'abusive. Finalement, une répondante NA décrit le va-et-vient constant entre les unités nucléaires, démontrant ainsi que les familles élargies hindoues entretiennent des liens serrés.

### 6.2.2.3 *L'implication des familles dans les mariages*

Toutes les intervenantes constatent que, « *c'est deux familles qui se marient* » et non deux personnes, les deux répondantes SA précisant que les familles exercent de fortes pressions sur les choix, surtout sur celui de l'épouse du fils aîné, l'une d'elle soulignant l'importance pour cette épouse d'assister son mari dans ses nombreux devoirs familiaux, entre autres, aider ses parents financièrement et en prendre soin au soir de leur vie. La jeune épouse, explique une intervenante SA « *est idéalement adoptée* » par la belle-famille.

## 6.2.3 Le mariage

### 6.2.3.1 *Vision du mariage et types de mariages*

Les intervenantes NA avouent savoir peu de choses sur la question des mariages. L'une mentionne que le but du mariage est d'assurer la continuité de la famille, une autre que c'est « *très, très, très important de marier sa fille* » et une autre que le mariage « *c'est une résignation pour la fille, [qui n'a] pas d'autre issue* ».

Les deux intervenantes SA ont précisé que le mariage est indivisible, l'une expliquant qu'il s'agit du « *pas le plus important vers la maturité* ». Pour le garçon, cela signifie que son père a confiance en sa maturité, c'est-à-dire en sa capacité de 'chef' et de pourvoyeur responsable. Ce rite de passage signifie donc pour le marié « *une hausse de statut, une fierté* », explique l'une de ces répondantes. En contrepartie, pour la fille, ce même rite de passage signifie « *une perte, un coupure, une séparation, une nouvelle appartenance qui engendre des peurs* » par conséquent, « *une occasion triste* ». Elle mentionne le grand nombre de chansons qui existent dans la poésie hindoue sur la souffrance qu'engendre la rupture de la mariée d'avec sa famille. L'autre intervenante

SA explique la cohabitation de sentiments de joie et de peur chez la fille lors de son mariage : joie des célébrations, joie et fierté d'être 'choisie' et 'adoptée' par une famille en tant qu'épouse et d'entrer officiellement dans le monde des femmes mariées, ce titre lui conférant une identité, « *mais, cette joie, c'est parce qu'elle ne comprend pas la signification [de ce qui l'attend, au quotidien, dans son nouveau rôle et son nouvel environnement...] elle rêve...* ». Cette intervenante tient à faire ressortir que les peurs de la mariée tiennent du réel, ses joies de son imagination.

Quant aux types de mariage, toutes les intervenantes mentionnent le mariage arrangé. Les intervenantes NA ont des propos mitigés sur le sujet, penchant plutôt vers des impressions négatives pour la femme. L'une, par exemple, commente « *souvent elle ne sait même pas qui elle marie* », et elle poursuit : « *c'est un mariage d'affaires... un mariage subi, on dirait que c'est de l'ordre d'un engagement... on va fonder une famille* ». Une autre dit : « *c'est comme une fatalité, un devoir, une obligation, comme 'j'ai dû me marier'... ça revient tout le temps, tout le temps, tout le temps* », tout en mentionnant, comme éléments positifs, que « *les candidats connaissent les racines de l'un et de l'autre* » et que « *toute la famille est d'accord* ». Enfin une autre commente que « *les femmes souvent trouvent ça difficile la vie qu'elles mènent, mais vont vouloir quand-même un mariage arrangé pour leurs enfants* », puis elle ajoute « *en somme, beaucoup de parents veulent que leur fille soit bien traitée* ».

Pour leur part, les répondantes SA donnent deux points-de-vue différents sur le sujet. L'une dit que « *le mariage arrangé signifie davantage la sagesse et la stabilité des groupes et des systèmes* », l'autre affirme que « *ça ne marche pas aujourd'hui* » précisant qu'en contexte d'immigration, beaucoup d'hommes immigrants qui cherchent une femme en Inde mentent sur leur âge, leur situation financière et leur emploi, qu'ils épousent des femmes beaucoup plus jeunes qu'eux et de classe sociale, voire de castes, supérieures, les jeunes épouses découvrant la réalité que lorsqu'elles sont prises au filet.

### 6.2.3.2 Arrangements et cérémonies du mariage

Sur le point des arrangements de mariage, le premier commentaire de chacune des intervenantes NA est la question de la dot, de son importance, de son ampleur exorbitante, des tensions qu'elle entraîne et des difficultés qu'elle représente pour les jeunes mariées. L'une d'elle explique que : « *certaines femmes m'ont dit 'je n'avais pas beaucoup de dot, donc je ne me suis pas fait respecter par ma belle-famille'* » et une autre précise que « *la dot, n'est pas nécessairement donnée au mariage,, ça peut être une promesse...* » selon elle, « *ici c'est sûr que ça se passe moins [qu'en Inde], les problèmes de dot* ». Les deux intervenantes SA sont silencieuses sur ce point.

Quant aux cérémonies du mariage, les quatre intervenantes NA affirment ne rien savoir ou presque. Seules les deux intervenantes ayant vécu en Asie du sud livrent les connaissances suivantes: « *ce sont deux familles qui se marient* »... « *c'est plein, plein de monde* »... « *ils joignent des châles comme un symbole* » et « *l'homme a l'allure fière, la femme, derrière, regarde par terre* ». L'une des intervenantes SA explique le rituel des sept pas autour du feu, le nœud symbolique des châles entre le marié et la mariée et le message général passé dans les *mantras* : « *la femme doit obéissance à son mari...elle doit rester au côté de son mari* ». L'autre précise qu'il s'agit d'un « *rituel de consolidation familiale plus que de l'union de deux personnes* ».

### 6.2.3.3 Les relations attendues

À ce chapitre, quant aux attentes 'générales' quatre répondantes (3 NA et 1 SA) indiquent que l'on s'attend à ce que chacun accomplisse ses devoirs, ses rôles : le mari en tant que pourvoyeur et la femme en tant que responsable des tâches domestiques. Une répondante NA et une SA mentionnent l'obéissance que la femme '*doit à son mari*' et deux intervenantes NA mentionnent que les couples doivent se rendre mutuellement heureux en vivant ensemble à l'intérieur de la famille. Finalement, une intervenante SA mentionne qu'un rapprochement graduel est attendu tôt ou tard alors qu'une intervenante NA constate, avec un certain étonnement, que les couples « *ne se parlent pas en public* ».

Cette catégorie de répondantes mentionne aussi des attentes spécifiques au genre. Côté masculin, une répondante SA affirme que l'homme cherche une femme dévouée à la famille et aux tâches ménagères. Côté féminin, trois des répondantes NA commentent comme suit : *« être bien traitée, qu'il ne soit pas violent »*; *« les femmes ont pas beaucoup d'attentes... que le mari soit bon pourvoyeur, qu'il puisse aider la famille »*; *« qu'il soit correct avec elle, tout simplement, qu'il ne soit pas violent, qu'il soit respectueux, pas nécessairement dans une relation égalitaire »*.

À notre question sur ce que recherche les jeunes hindous des deux sexes du Québec en tant que type de mariage, les intervenantes ont indiqué que cela varie énormément. En général, dit l'une d'elles, *« ils sont déchirés entre la tradition et leurs désirs »*, une autre précisant que *« ils [les hindous] vont vers une certaine souplesse... les jeunes vont dire 'ben, j'ai mon mot à dire... si je l'aime pas, je le marie pas »*.

#### 6.2.3.4 Le concept d'amour

Les réponses des intervenantes NA sur la conception de l'amour chez les hindous sont toutes précédées de longues réflexions et révèlent un questionnement sur le sujet. Des tentatives de compréhension de l'attachement des femmes hindoues à leur mari existent et plusieurs de leurs perceptions correspondent aux écrits et aux propos des informateurs clés. Elles demeurent toutefois visiblement mystifiées face à cet attachement. Leurs réponses révèlent les propos de leurs clientes sur leurs perceptions du fondement de l'amour, du développement du couple, de sa place dans le continuum familial et de leur quasi impossibilité de mettre fin à l'union du mariage. Elles révèlent aussi l'éloignement entre les zones culturelles 'individualiste' et 'collectiviste'. Elles disent :

- 1- *« mais... y'a quelque chose???... un attachement puissant au mari... c'est plus comme être accompagné par quelqu'un dans la vie, se rendre mutuellement heureux en accomplissant chacun son rôle... non, ce n'est pas de l'amour, mais un lien solide, un fort attachement... ce n'est pas romantisé »*.
- 2- *« j'ai pas l'impression qu'il y a une notion d'amour... on se marie pour fonder une famille, pour la continuité. C'est la vie familiale, la continuité qui prédomine... je ne dis pas qu'ils n'ont pas de sentiments, mais...ils n'extériorisent pas la tendresse... j'ai jamais entendu de 'I love him' »*.

- 3- « *y'a peu de signes extérieurs d'amour... ils sont très discrets par rapport à ça... malgré qu'ils disent bien s'entendre... c'est très différent de ce qu'on connaît nous... j'ai souvent demandé 'est-ce que vous l'aimez? La réponse est 'it's my husband!'*... 'c'est mon mari, ça devrait être correct'. L'amour est manifesté par des gestes ».
- 4- « *Euf! En tout cas c'est pas la même notion que moi... ça c'est clair; c'est très rare qu'on va parler d'une relation d'amour parce que, déjà au départ, c'est un mariage arrangé... les femmes espèrent que ça va être une belle relation, une belle famille... on commence ensemble pis on essaie d'apprendre à s'aimer là* ».

Outre ces commentaires, deux des intervenantes NA donnent tout-de-même la même réponse qu'une des répondantes SA, à savoir que l'amour grandit au quotidien, au rythme des devoirs accomplis, des soins et du respect mutuel. L'autre répondante SA précise que le respect des relations familiales a préséance sur le couple et que dans une famille jointe, le rapprochement du couple peut s'accomplir beaucoup plus tard dans le cycle du mariage, voire après le décès des beaux-parents. « *L'amour est basé sur la stabilité de la famille* » explique cette dernière.

Quant à la question portant sur leurs perceptions du mariage d'amour, toutes les intervenantes de cultures occidentales sont d'avis que c'est une forme plus 'normale' ou 'correcte' de mariage, l'une ajoutant toutefois un bémol, disant : « *je trouve ça formidable [le mariage d'amour], mais y'a beaucoup d'efforts à faire [au quotidien, pour conserver cet amour], surtout pour les rencontres en terre d'accueil... tu connais pas les racines [familiales]* ». Pour leur part, les intervenantes SA révèlent une approche plus pragmatique face au mariage, une préoccupation pour le contrôle des émotions et pour la solidité et la stabilité du lien : « *le mariage d'amour c'est un mythe particulier à l'Occident... tomber en amour est un ingrédient volatile, c'est bon mais ça ne se contrôle pas* » commente l'une. Quant à l'autre : « *le 'dating' pour savoir ce qu'on cherche chez un mari c'est bon... tomber en amour avant, se marier après, c'est mieux [que le mariage pré-arrangé], mais ça n'offre pas de garanti non plus* ». Dans sa réponse, cette dernière n'occulte pas l'implication de la famille dans la décision finale, mais préconise plutôt le mariage 'post-arrangé' (voir définitions de termes).



## **6.2.4 Statuts, devoirs, pouvoirs des genres dans la famille**

### **6.2.4.1 De l'époux**

Les répondantes sont unanimes : le statut du mari dans la famille est « *très élevé* », il est le décideur, le directeur, l'autorité, « *le roi de la maison* » ajoute, avec un éclat de rire, une répondante SA. Toutes sont aussi d'accord qu'il a « *énormément de pouvoirs* » dans la famille, l'une des répondantes NA ajoutant que « *la belle-famille prend tout le pouvoir* » et une autre, SA, précise que le fils aîné est détenteur d'un statut et de pouvoirs sur les plus jeunes, mais que ses responsabilités vont de pair.

Quant à ses devoirs, toutes mentionnent qu'il est le pourvoyeur. Les répondantes SA ne commentent pas davantage sur ce point. Les intervenantes NA ajoutent quelques éléments supplémentaires : l'une signale sa « *très grande obligation envers sa mère* », une autre sa situation en sandwich entre sa mère et son épouse et ses rôles de « *médiateur, négociateur* » entre les deux, une autre son rôle d'intermédiaire entre le monde extérieur et la famille et enfin, l'une mentionne qu'il est responsable de « *corriger les enfants* ». Le beau-père n'est mentionné par aucune intervenante, l'une d'entre elles se questionnant sur le fait que ses clientes n'en parlent jamais alors qu'elles parlent tant des abus de la belle-mère. Finalement, une intervenante SA commente les pressions subies par les hommes hindous immigrants de la part de leur famille à savoir qu'ils doivent avoir du succès en Amérique, qu'ils doivent aider leurs parents, leur famille financièrement et qu'ils ont la mission de parrainer la famille et, s'il s'agit de l'aîné, d'aider ses jeunes frères et sœurs à améliorer leurs possibilités d'avenir.

### **6.2.4.2 De l'épouse**

Toutes les répondantes sont beaucoup plus loquaces sur ce point. Au niveau du statut et des pouvoirs, le « *très grand pouvoir de la belle-mère sur les jeunes épouses* » fait l'unanimité. Trois d'entre elles mentionnent l'obligation de la jeune épouse d'obéir sans droit de réagir et d'obtenir des permissions pour tout (soit de la belle-mère et/ou du mari). Deux répondantes, (1 NA et 1 SA) précisent sa dépendance de son père, son frère, son fils, sa caste/classe et sa dot pour l'obtention d'un certain statut et d'un certain pouvoir dans la belle-famille. Deux autres, NA, affirment qu'elle a « *très peu de*

*pouvoirs, même financièrement* ». Par ailleurs, une intervenante SA affirme que « *ses talents diplomatiques peuvent lui procurer un certain statut et du respect* » dans la belle-famille. Finalement, si la femme hindoue détient peu de pouvoirs dans la sphère privée, les intervenantes lui en voient encore moins dans la sphère publique : une intervenante NA commente avec frustration: « *c'est toujours le mari qui répond même si j'adresse ma question à la dame* ».

Parmi ses devoirs, quatre intervenantes mentionnent l'éducation des enfants, trois, les tâches domestiques et deux qu'elle doit être dévouée à son mari, ses beaux-parents et sa belle-famille, et soutenir les intérêts de celle-ci. Une intervenante SA explique ses devoirs en tant que « *aide et partenaire de son mari dans les responsabilités de ce dernier envers sa famille* », qu'elle doit assumer certains rites religieux pour la famille, qu'elle est requise de placer ses besoins en deuxième, après ceux du mari et de la famille et que « *traditionnellement, la femme hindoue se voit comme responsable de changer les mauvais comportements du mari* ». Finalement, une intervenante NA commente qu'« *elle [la femme hindoue] est très confortable* » avec son rôle d'épouse dévouée.

Deux des intervenantes NA profitent de la conversation sur ce point pour donner leur perception de ces femmes. Elles affirment que « *elles ne sont pas passives, non, elles ont du courage... elles sont critiques... elles continuent [malgré leurs difficultés] d'accomplir les devoirs auxquels on s'attend, mais elles sont intéressées à savoir des choses d'ici* »; « *elles sont faites très fortes... ici elles évoluent* ».

### **6.2.5 Âge et respect**

Toutes les intervenantes affirment que les maris sont toujours plus âgés que leurs épouses. Les intervenantes NA ne connaissent pas les différences habituelles, mais deux signalent que « *souvent, souvent, souvent, elle est beaucoup plus jeune, comme 20, 22 ans de différence* ». Pour leur part, les intervenantes SA indiquent que les différences sont habituellement minimales (2 à 5 ans environ), mais l'une d'elle commente, toutefois, sur le fait que certains immigrants, veufs par exemple, mentent sur leur âge afin de pouvoir marier une jeune indienne.

Toutes les intervenantes mentionnent que le respect est dû au conjoint en tant 'qu'époux'. Cinq de ces répondantes précisent que 'respect' pour les hindous est synonyme de « *soins, obéissance, soumission, non protestation* », deux d'entre elles signalant leur perception que le rapport est absolument « *vertical* ». Deux des intervenantes NA commentent que la confrontation n'est pas de mise et qu'un subordonné doit simplement courber l'échine et obéir.

### **6.2.6 Culture / religion : influence sur les relations de couple**

Trois des intervenantes NA pensent que la religion exerce 'probablement' une influence sur les relations de couple, mais elles ne sont pas renseignées sur la question. Elles ne l'abordent pas dans l'intervention. Si les clientes en parlent, elles sont ouvertes à l'écoute, mais disent que les clientes ne l'abordent généralement pas. L'une d'entre elles spécifie que « *les clients parlent peu de l'influence de la religion, mais parlent plus des traditions et des devoirs* », elle commente que « *ils [les devoirs] découlent probablement de la religion...les hindous sont... réservés* ». L'autre répondante NA affirme que ces femmes prient beaucoup et dit : « *j'ai souvent eu des discussions assez profondes avec les clients sur leur religion. J'essaie de voir avec eux quelle importance elle a dans leur vie* ». Les deux intervenantes oeuvrant en maisons d'hébergement constatent, elles aussi, que ces femmes prient et méditent « *beaucoup* ».

Les répondantes SA affirment que la religion et la spiritualité sont en général très importantes pour les hindous. L'une d'elle précise plusieurs points significatifs : 1) « *la religion c'est le cadre de la vie... tous les concepts entourant le mariage et les relations proviennent de ce grand cadre* ». 2) Le Ramayana, le Mahabharata et le Manusmriti exercent une influence certaines sur les relations de couple. 3) Le concept de *shakti* (pouvoir féminin) fait peur d'où l'obligation ressentie par les hommes de contrôler la femme. Celle-ci « *doit appartenir à quelqu'un, à une autorité* ». 4) La croyance au *karma* est très forte, cela ayant ses bons et ses mauvais côtés dépendant de la personne. 5) Cette répondante explique que les deux fils du dieu *Shiva* incarnent les symboles de masculinité dans l'hindouisme : *Ganesha*, un dieu trapu à tête d'éléphant, symbolise le fils aîné qui reste fidèlement près de ses parents, accomplit ses devoirs envers eux et les

sert loyalement. Il est bon et attachant. Son frère *Kartitkeya*, athlétique et talentueux, est d'allure fière. Il est celui qui quitte le domaine familial pour accomplir d'autres missions, parfois au loin; puisqu'il ne peut pas, dans cette condition, accomplir ses devoirs d'état envers ses parents, il doit compenser en « *payant ses dettes envers eux* », c'est-à-dire en les aidant [financièrement] à distance. Il en va de son honneur d'être fidèle à cette mission. Il inspire alors l'admiration de tous. En général, explique cette répondante, l'aîné est celui qui doit rester auprès des parents et le deuxième partir, mais c'est souvent l'inverse qui se produit dépendant des caractères et des talents de chacun. Si l'aîné quitte le foyer paternel, alors le deuxième doit remplir cette vacance.

### **6.2.7 Varna et Jati (grandes castes et castes)**

Les quatre intervenantes NA admettent savoir peu de choses sur le système de castes. Toutes mentionnent que « *c'est important dans les mariages* », l'une d'entre elles affirmant que « *c'est très hiérarchique* » alors qu'une autre explique qu'il y a aussi les intouchables, que naître dans une caste dépend de sa vie antérieure, son *karma*, et que « *tu dois faire une bonne vie pour naître dans une meilleure caste la prochaine fois... tu ne peux pas changer ta caste [au cours d'une vie], il faut attendre la renaissance* ». Deux disent que ça a à voir avec « *ton métier ou ta profession* ».

L'une des intervenantes SA signale qu'au niveau des mariages, pour les immigrants hindous de longue date (20 ans et plus), « *marier un indien c'est déjà beau* » mais que les immigrants plus récents tiennent beaucoup plus au mariage dans la caste, si non les liens risquent d'être coupés. L'autre répondante insiste plutôt sur la complexité et la profondeur de la signification de cet ancien système pour l'hindou : « *si tu fous ce système en l'air* » exprime-t-elle, « *tu désorganises des éléments primaires de l'existence. Il s'agit de liens de sang... les mariages arrangés sont tous dans la même grande caste* ».

### **6.2.8 Classe : (éducation, emploi, revenus) et gérance des avoirs**

#### **6.2.8.1 Éducation des nouveaux arrivants**

Les intervenantes sont unanimes pour dire que les nouveaux arrivants (arrivés après 1985) sont généralement très peu éduqués alors que trois des répondantes NA

mentionnent que beaucoup de leurs clientes sont illettrées dans leur propre langue et éprouvent de grandes difficultés à apprendre le français ou l'anglais. Les femmes sont en général beaucoup moins éduquées que les hommes. Deux d'entre elles, et une répondante SA signalent que certaines femmes hindoues ignorent le fonctionnement du téléphone et du bottin téléphonique, certaines ignorant les chiffres. En outre, elles craignent d'appeler des services locaux au cas où leur mari découvrirait leur appel lors de la réception de la facture. À l'inverse, d'autres familles, ignorant le fonctionnement de la facturation, se retrouvent avec des comptes élevés en raisons de nombreux appels interurbains.

### 6.2.8.2 *Expérience de travail des hommes au Québec*

Au niveau des emplois habituels des nouveaux venus, quatre répondantes mentionnent les usines et les restaurants. Les deux répondantes S.A spécifient que ces hommes « *travaillent très, très forts, ils sont très motivés* ». Le temps de la recherche d'emploi varie selon que l'homme est instruit ou un ouvrier : pour l'homme instruit une intervenante SA avance des temps allant de 5 à 10 ans. Pour les ouvriers, ces répondantes ont donné des chiffres allant de 6 mois à 3 ans, car ils doivent apprendre la langue, l'une d'elles notant qu'« *ils sortent de l'aide sociale rapidement* », plusieurs entrant sur le marché du travail sans apprendre la langue. Enfin, une autre affirme que « *beaucoup ne cherchent pas... ils restent sur le bien-être social* ». Trois répondantes disent que le chômage est une source de « *grand stress [et] d'alcoolisme* ». Ces données, fort divergentes, voire contradictoires, indiquent que les intervenantes voient diverses situations et, de par leur profession, probablement des cas extrêmes.

Quatre répondantes expliquent que la déqualification professionnelle affecte uniquement les hommes instruits qui avaient un bon emploi dans leur pays. Pour ceux-ci, l'expérience est désastreuse: ils se sentent « *dégradés, découragés, certains devenant dépressifs* », puis elles nomment spécifiquement « *l'alcool et le gambling* » comme résultats de ces sentiments. Deux des répondantes mentionnent que les femmes aux prises avec ce problème essaient de soutenir leur mari moralement et de l'aider, certaines décidant d'aller elles-mêmes travailler pour compenser.

### 6.2.8.3 *Expérience de travail des femmes au Québec*

Les endroits de travail des femmes hindoues, nommés par les intervenantes, sont les usines, les restaurants et les magasins. Trois des répondantes affirment que la femme doit obtenir la permission du mari pour travailler et que toutes ne l'obtiennent pas, l'une d'entre elles mentionnant que la moitié de ses clientes travaillent, l'autre pas. Elles ont des commentaires variés concernant l'impact du travail des femmes sur le couple et la famille. Seul le premier commentaire vient d'une répondante sud-asiatique :

- « *si elle travaille et lui non... graves problèmes* »
- « *elles sont exténuées... elles assument une double tâche souvent dans une maisonnée pleine et exigeante et elles ne peuvent pas se plaindre, c'est leur devoir* ».

N.B. : Les quatre répondantes NA sont d'avis que les hommes n'aident pas à la maison, par contre, l'une d'elle dit :

- « *ça ne semble pas causer de problème... y'a entente entre le mari et la femme* ».
- « *elle est plus indépendante, elle est confrontée à d'autres visions du monde, ça vient bouleverser un peu sa vision du monde* »
- « *ça lui accorde un certain pouvoir... qu'elle s'accorde, c'est clair* »
- « *le mieux-être fait son chemin...* ».

### 6.2.8.4 *Gérance des avoirs*

Cinq des répondantes de cette catégorie répondent à cette question : trois affirment que c'est l'homme qui gère les avoirs, l'une précisant que « *c'est le mari et la belle-mère... souvent la femme doit tout donner son salaire* » et une autre : « *j'ai l'impression que le mari voit à tout ça, mais les finances sont en commun* ».

### 6.2.9 Pigmentation de la peau : impact sur le genre féminin

Les réponses sont unanimes et spontanées sur cette question : la pigmentation de la peau revêt une importance particulière dans cette communauté. Les commentaires, tous donnés promptement sont comme suit (le dernier point est fait par les deux répondantes 'S.A.' :

- « *Oh! Ça a beaucoup d'importance... c'est surtout les femmes qui en parlent* »
- « *Au jardin d'enfants, on voit les femmes à peau foncée, même les enfants, qui sont mis de côté, isolés, négligés* »
- « *les personnes plus claires sont vues comme plus belles* »
- « *oui, oui, ceux qui sont plus clairs sont mieux considérés, ah oui* » c'est très présent cette affaire-là »

- « *très important, je trouve que c'est très important! Plus on est pâle, plus on a de la chance... tu es considérée plus belle... ça revient beaucoup dans les conversations* »
- Ça joue un rôle majeur dans le mariage.

#### **6.2.10 Ethnie / minorité : expériences d'exclusion au Québec**

Au niveau de l'exclusion en général, une répondante SA résume, dans une certaine mesure, ce que les autres répondantes disent de l'expérience hindoue au Québec : *« pas de préjugés comme tel, mais toujours l'impression d'être un étranger, pas bienvenu »*. Par contre, l'autre intervenante SA mentionne une forme de préjugé vécue personnellement : *« les gens pensent que les hindous sont... ariérés... que les femmes hindoues ne savent faire que des tâches domestiques »*. Cinq intervenantes mentionnent que 'les gens' se plaignent de l'odeur forte de la cuisine indienne *« on entend beaucoup de commentaires là-dessus »* dit l'une d'elles (NA). En deuxième lieu, vient la langue : trois répondantes (NA et SA) mentionnent cette dimension que l'une d'entre elles résume par : *« apprends la langue, après je te parlerai »*.. Quant aux signes extérieurs de 'différence', les intervenantes disent entendre autant de commentaires positifs que négatifs, par exemple : *« certains s'émerveillent de la beauté des sârîs, d'autres les trouvent ridicules »*, commentent deux intervenantes NA.

Quant au mécanisme d'exclusion de type 'discrimination', une répondante SA la voit dans le domaine de l'emploi pour les plus instruits. Au niveau du logement, la discrimination s'adresse plutôt au nombre d'enfants et à la capacité de cette communauté de vivre dans des espaces considérés trop restreints aux yeux des occidentaux.

À la question : quel est l'impact de l'exclusion sur les couples et les familles, les intervenantes NA ne savent pas, mais les répondantes SA répondent : *« dans un bon mariage, c'est le support mutuel »*; *« c'est un problème mineur considérant les autres problèmes de la vie »*.

### 6.2.11 Immigration

#### 6.2.11.1 *Expériences pré-migratoires et migratoires*

Du fait que la forte majorité des hommes arrivent avant les femmes, trois des intervenantes NA déduisent que c'est l'homme qui a pris la décision d'émigrer, mais aucune ne mentionne avoir posé la question. Les discours sont de l'ordre de : « *le mari est venu ici avant, donc dans la majeure partie là, c'est l'homme qui a décidé d'émigrer... elle, elle s'est mariée là, c'est un peu la famille qui a choisi ça* »; « *d'après moi c'est l'homme qui prend la décision, la famille, les hommes* ». Une intervenante SA affirme que « *la famille envoie en mission un éclaireur* ». Une intervenante NA perçoit plutôt que « *y'en a qui voulaient venir... la plupart d'entre elles sont contentes, je dirais, d'être ici... mais elles auraient aimé amener tout'l monde* ». Toutes sont d'avis que le motif principal, pour émigrer, est l'avenir des enfants, sauf dans les cas des réfugiés pour qui la guerre force le départ.

Quant au processus migratoire, ou 'pattern' de migration, les répondantes sont unanimes : les hommes arrivent seuls d'abord, restent ici comme étudiants ou travailleurs, pendant environ trois à sept ans, puis soit retournent pour se marier et parrainer leur épouse et, plus tard, faire venir leur famille, soit font venir femme et enfants. Une intervenante révèle avoir « *vu aussi plusieurs femmes arriver seules: elles disent que c'était plus facile pour elles* », alors qu'une intervenante SA signale qu'une femme ne peut émigrer que si elle est mariée. Ce serait donc des femmes mariées qui, quittant mari et enfants, seraient envoyées en éclaireur.

#### 6.2.11.2 *Expériences post-migratoires*

L'impact de l'immigration sur l'homme : deux des répondantes NA ne le savent pas ou n'en parlent pas. Les quatre autres répondantes insistent sur la solitude, l'ennui, l'incertitude, les difficultés qui font que le désespoir et la dépression s'emparent des hommes venus seuls, en éclaireur. Ces éléments, joints à la facilité d'accès à l'alcool et au jeu ('gambling') en fait sombrer un grand nombre dans ces deux types de dépendance. Les problèmes d'alcool et de jeu sont fortement prévalents dans cette population, affirment toutes les intervenantes. Les plus vulnérables, explique l'une des répondantes



SA, sont ceux qui n'ont aucune famille ici. Une des répondantes mentionne aussi la déqualification professionnelle comme cause d'alcoolisme et de jeu.

L'impact de l'immigration sur la femme : L'isolement et la méconnaissance de tout (la langue, la culture, le milieu, les transports, les services), affectent le plus ces femmes. Les répondantes sont unanimes sur ce point : « *pas de famille, pas de village... c'est un déchirement* » explique l'une d'elle. L'autre impact le plus souvent mentionné, par trois des répondantes, comme « *particulier à cette communauté* » est l'arrivée de la belle-mère. Les intervenantes voient cet événement comme « *presque toujours désastreux* » pour la jeune femme. Deux répondantes voient la violence intrafamiliale comme un impact de l'immigration, l'une d'elles mentionnant qu'ici « *elle réalise qu'elle est une personne [à part entière]... ça questionne ses rapports avec son mari [et ça cause] beaucoup de frictions...* ».

Par contre une répondante SA explique que l'impact de l'immigration est moins grand pour la femme sud-asiatique que pour l'homme, car elles sont déjà préparées depuis l'enfance à vivre des choses beaucoup plus difficiles que les hommes :

*« on ne leur promet pas grand-chose dans l'enfance... elles sont préparées à la séparation, n'ont pas tant d'attentes, de support de leur famille... elles sont préparées à survivre, à se tailler une place, à nourrir, à soigner, à accomplir leur devoir ».*

Cette intervenante mentionne aussi que la femme immigrante doit « *accepter une structure familiale nucléaire* ». Elle explique son terme, « *accepter* », choisit avec précision, en disant que dans une famille jointe accueillante, la femme n'est pas seule, elle se sent entourée, elle a de l'aide, des conseils, une guidance, un modèle de fonctionnement, l'expertise de sa belle-mère en éducation des enfants. La femme immigrante hindoue manque cette aide, cette assurance et ces réconforts.

L'impact sur la famille : Sur ce point, une seule répondante NA commente que « *la famille a tendance à devenir plus stricte sur les valeurs culturelles* ». Une

des répondantes SA indique que les familles jointes doivent jongler avec trois ordres de renversement des rôles, par conséquent de certains pouvoirs : entre époux et épouse, entre parents et enfants et entre belle-mère et belle-fille, cette dernière étant souvent plus compétente que la première dans le nouveau milieu et contribuant financièrement à son parrainage lorsque la belle-mère arrive, plus tard. Cette répondante ajoute que les enfants, devenant rapidement compétents dans le nouvel environnement, deviennent des « *courtiers culturels* » pour leurs parents et créent ainsi des tensions dans la famille. Un dernier impact est mentionné comme significatif : cette même répondante explique qu'avec la migration, « *la continuité générationnelle se trouve interrompue* » puisque le père ne peut plus transmettre sa terre, non plus que la mémoire et l'expérience collective, celles-ci étant perdues ou, tout au moins, obscurcies par l'éloignement de la terre natale. Cette interruption risque de créer des fossés intergénérationnels larges et profonds.

L'impact des réunifications familiales : Une seule intervenante dit avoir vu des cas de réunification familiale. Elle commente : « *j'ai vu de beaux dénouements, et j'ai vu des choses très tristes... les premières semaines c'est beau, mais ils ne se connaissent plus... y'a des cas où le couple 'saute'... des situations où le mari a trouvé une autre femme, ah oui!... plus d'une fois, elle [l'épouse 'véritable'], n'est plus rien ici* ».

Sur le plan de l'intégration, l'apprentissage du français pose différents problèmes selon les commentaires des intervenantes : « *y'en a [des femmes] pour qui le mari ne veut pas [qu'elle prenne des cours de français], ou bien elle est enceinte...donc c'est pas la peine ou bien elle le fait quand même* »; une autre affirme « *elles ne sont pas attirées... elles trouvent ça trop difficile le français... elles restent dans leur petit ghetto pour faire les épiceries, aller au temple* ». Quant à leur intégration à la société sur d'autres plans que la langue, une intervenante NA trouve que ces femmes « *sont plus ouvertes que les hommes au monde occidental, mais sont empêchées de s'intégrer... elles ne connaissent pas leurs droits, comment ouvrir un compte de banque...* ». Une autre dit que dans les

familles où la femme travaille à l'extérieur, le rythme d'intégration à la société d'accueil est accéléré. Ces intervenantes rencontrent peu d'hommes, elles n'ont donc pas spécifié si ceux-ci apprennent ou pas le français.

Quant aux stress, aux peurs, aux pertes et aux gains mentionnés par ces répondantes, elles en mentionnent peu et ils sont généraux à toutes les communautés immigrantes. Une mention particulière, faite par une intervenante, mérite toutefois d'être citée. Elle affirme que la perte « *de la famille, ce filet de sécurité... ça vaut pour les deux, hommes et femmes* »; quant aux gains, elle mentionne que « *en bout de ligne, les gains sont plus forts... le système social, la carte d'assurance maladie, l'aide sociale, la sécurité du revenu...l'avenir pour les enfants, c'est pas négligeable, les gens apprécient, moi, ils me le disent* ».

Sur le plan des chocs, vécus par les ressortissants hindous, deux intervenantes NA en nomment chacune un : « *le choc de voir que c'est beaucoup plus difficile qu'ils s'imaginaient* » et le choc face aux droits des femmes : « *elle est présente partout, c'est comme 'she's the boss', elle est indépendante. Souvent les femmes vont dire 'oh! I'm not like that'... comme si c'était un défaut d'être indépendante* ». Ces répondantes mentionnent également le choc des femmes hindoues face au mari qui s'ennivre : « *l'ivresse est quelque chose d'inconcevable pour elles* » indiquant aussi que les maris battent souvent leurs femmes quand ils ont bu, la violence conjugale étant par conséquent en partie due à l'impact de l'immigration sur les hommes.

### **6.3 Résultats relatifs au guide d'entrevue « b »**

Trois intervenantes ont été interviewées en solo pour cette entrevue et les trois autres, des travailleuses sociales oeuvrant dans les deux CLSC sélectionnés, en triade. Dans la présentation des résultats de ces entrevues, nous identifierons TR pour 'triade' quand les trois répondantes sont unanimes sur un point, ce qui se passe dans la majeure partie des cas. Les autres répondantes, une d'origine canadienne et les deux autres d'origine sud-asiatique, demeurent identifiées comme NA ou SA.

### **6.3.1 Violence intrafamiliale en milieu immigrant hindou au Québec**

#### ***6.3.1.1 Prévalence***

Les intervenantes disent ignorer l'ampleur du problème de violence intrafamiliale en milieu hindou au Québec. Une répondante SA affirme que « *c'est beaucoup, beaucoup, mais c'est très caché* ». À notre demande « que veut dire 'beaucoup'? » elle répond « *comme le reste du Canada* ».

#### ***6.3.1.2 Facteurs de risque de violence intrafamiliale***

Sous cette rubrique, notre question était « pouvez-vous me dire quelles sont les sources, les facteurs de risque, les raisons, les motifs, les causes, les déclencheurs (dépendant de ce que vous percevez) de violence intrafamiliale en milieu hindou au Québec? Les intervenantes indiquent d'abord et majoritairement des 'raisons' liées à l'immigration. À l'unanimité, elles mentionnent la dépression chez les hommes qui les mène à l'abus d'alcool et à la dépendance au jeu : ces problèmes déclenchent, à leur tour, la violence conjugale particulièrement lorsque la femme confronte son mari à son incapacité de pourvoir qui découle de ces abus. Ces dépressions apparaissent surtout chez deux types d'immigrants : ceux qui ont immigré seuls, en 'missionnaires-éclaireurs' et les professionnels déqualifiés qui perdent leur estime personnelle, selon trois des répondantes. Quant à la prévalence des problèmes d'alcool et de *gambling* dans cette communauté, une intervenante affirme que « *les hommes dans ma clientèle ont une grande dépendance au jeu... ça je pourrais généraliser pas mal, oui, oui, oui* ».

En deuxième lieu, la TR plus deux intervenantes (une NA et une SA) mentionnent que la femme qui questionne, défie, confronte son mari et s'active, sans sa permission, pour connaître son nouvel environnement et s'y débrouiller risque la violence. La TR lie cette attitude défiant de l'épouse à la situation d'immigration puisque, selon elles, cela aurait été impossible dans son pays d'origine. La TR et deux intervenantes (une NA et une SA) identifient aussi le parrainage et les réunifications familiales comme sources de violence, ainsi que l'éloignement de la la famille de la femme, situation qui la prive de la protection de ses frères et prive le couple du processus coutumier de résolution des conflits familiaux.

En troisième lieu, la TR plus une intervenante NA identifient les problèmes financiers comme sources de violence conjugale. Ces intervenantes révèlent que la plupart de leurs clientes sont beaucoup préoccupées par le budget familial et leur manque de contrôle sur le compte de banque, habituellement conjoint, mais auquel elles n'ont pas accès. Ces préoccupations soulèvent leur colère et sont liées à l'aide, qu'elles considèrent 'excessive', de la part de leur mari à leur famille, aux dépends de leurs enfants, ainsi qu'aux abus d'alcool et de jeu.

Quatrièmement, la peur de plusieurs hommes que le monde occidental exerce une 'mauvaise' influence sur leur épouse et leurs enfants (filles surtout), en termes de droits et de libertés 'trop grandes', constitue un autre facteur de risque de violence intrafamiliale. « *La violence augmente avec l'immigration* » soutient une intervenante SA. Finalement, une intervenante SA explique deux facteurs de risque précis, liant immigration, masculinité et perturbations du système familial traditionnel: « *la dislocation du système familial désoriente ses membres qui cherchent à reprendre le contrôle; celui-ci devient strict et rigide* »; autre explication à la violence: « *l'homme réagit à son impuissance et à sa dépression par la violence envers les membres vulnérables de sa famille... c'est un scénario commun* ».

Les autres facteurs de risque que perçoivent les intervenantes, en ordre décroissant selon le nombre de répondantes l'ayant identifié, sont : 1) Les conflits belle-mère - belle-fille, (TR plus deux), une des intervenantes NA relatant un cas où « *l'homme s'ennivrait pour devenir agressif et violent afin de corriger sa femme et faire plaisir à sa mère* ». 2) Les mariages arrangés (selon la TR, cette 'perception' n'étant toutefois pas issue de plaintes de leurs clientes, mais plutôt de leur propre déduction), l'une d'elles expliquant sa pensée comme suit: « *elles arrivent pour vivre avec un étranger finalement...* ». 3) Les grandes différences d'âge entre les époux (TR). 4) La dot (2 NA). 5) L'homme éduqué par une mère indulgente, habitué à être servi et non à soutenir et prendre soin. Cette immaturité (d'enfant gâté) freine la capacité d'être heureux, précisent les deux répondantes SA. 7) Ne pas produire de fils. (2 NA). 8) Les petites choses de la vie (1 NA, 1 SA)

### 6.3.1.3 Attitudes perçues face à la violence intrafamiliale

L'attitude des jeunes femmes face à la belle-mère est mentionnée par toutes les intervenantes. Leurs clientes craignent leur belle-mère au moins autant que leur mari, elles s'en plaignent et les blâment pour la violence qu'elles subissent de leur part, directement et indirectement, du fait que celle-ci pousse leur mari à les frapper. Certaines blâment aussi d'autres membres de leur belle-famille dans ce sens (belles-sœurs en particulier). Selon les intervenantes, ces femmes voient la violence de leur mari comme provenant de la belle-mère, c'est donc à celle-ci qu'elles en veulent.

L'une des répondantes NA mentionne que « *elles ne semblent pas blâmer le mari... Elles pensent que leur mari souffre, qu'il est en trouble avec lui-même... si seulement quelqu'un aidait leur mari...* ». Quant à l'attitude de la communauté face à la violence intrafamiliale, elle est niée et cachée, affirme une répondante SA.

### 6.3.1.4 Types et manifestations de violence intrafamiliale

Les intervenantes indiquent diverses manifestations de violence liées aux familles vivant en unité nucléaire et d'autres spécifiques aux maisonnées jointes. Nous décrivons d'abord la violence vécue en unité nucléaire. Au niveau de la violence verbale, les cris, les insultes et les dénigrement sont mentionnés par la TR et par une répondante SA. En ordre décroissant selon le nombre de répondantes ayant nommé une forme de violence psychologique, le contrôle, les menaces (de retourner la femme au pays) et les blâmes sont souventes fois nommés (TR plus une). La violence physique envers d'autres membres de la famille, (un enfant ou une sœur de madame, par exemple) affectent psychologiquement la femme (2 répondantes). Une intervenante SA mentionne la manipulation et une NA signale les pressions et critiques continues et la dégradation de la mère devant ses enfants.

Les intervenantes nomment aussi d'autres formes particulières de violence psychologique que nous regroupons sous 'violence par isolement: La TR mentionne la tenue de la femme à l'écart de sa famille et d'une vie sociale; les trois autres répondantes signalent l'enfermement ou « *résidence surveillée* », sans accès au téléphone et à la

télévision ni contact extérieur; une répondante SA explique plusieurs types de ‘garde-à-vue’ tels être épiée, suivie, reconduite partout, obligée de se rapporter fréquemment et à heures fixes; finalement, trois répondantes mentionnent, tour à tour, le fait d’ignorer la présence de la femme, comme si elle n’existait pas, de la traiter comme « *la dernière des dernières* », ou encore « *d’envahir son petit espace privé* ». Certaines de ces manifestations de violence s’appliquent aussi à la maisonnée jointe, tels le ‘garde-à-vue’ et l’envahissement du territoire privé.

La violence physique inclut gifler, pousser et frapper la tête contre un mur, tirer les cheveux, donner des coups de pied (TR + 1); cette violence peut aussi aller jusqu’à l’utilisation d’un couteau (1 intervenante SA) et à l’homicide (1 intervenante SA). Quoique diverses formes de brûlures soient fréquentes en Inde, aucune intervenante ne connaît de cas au Québec. Finalement, le contrôle économique est mentionné par la TR plus une intervenante NA, et une intervenante SA affirme que les violences sexuelle et physique vont habituellement ensemble.

Quant aux manifestations de violence en maisonnée jointe, la belle-mère y joue un rôle central selon la TR : « *C’est la belle-mère qui devient le pouvoir... la jeune femme devient la bonne de tout’l monde là... c’est une violence psychologique très très grande... trois personnes : la belle-mère, la belle-sœur et le mari de connivence, parce que le mari ne dira jamais rien de ce que sa mère va dire [à son épouse]* », explique une des participantes à la TR, les deux autres acquiesçant. « *C’est continuel, continuel, continuel* » ajoute une autre, les deux autres acquiesçant. Une intervenante relate certains agissements de belles-mères que nous classons en trois catégories selon le rôle joué : 1) policier auprès de la jeune épouse, 2) agent-rapporteur de la jeune épouse et 3) instigatrice de violence envers la jeune épouse. Une autre intervenante explique que « *la belle-famille fait des pressions sur le mari pour qu’il rende sa femme obéissante, qu’il exerce son autorité... c’est un problème majeur pour elle* ». Finalement, une répondante SA sonne l’alarme quant à des abus sexuels en provenance d’autres membres de la belle-famille, beau-père ou beau-frère aîné, par exemple.

### 6.3.1.5 Personnes et institutions impliquées

Les intervenantes sont unanimes sur tous les points mentionnés ci-après, à savoir qui est impliqué et dans quel ordre de fréquence et d'importance dans la violence envers les jeunes femmes immigrantes hindoues :

- Le mari (en unité nucléaire et dans la famille jointe où il est souvent en sandwich entre sa mère et son épouse)
- La belle-mère (dans les familles jointes ou unités nucléaires extensionnées)
- Les belles-sœurs (surtout la belle-sœur aînée)
- La belle famille « *qui appuie toujours le conjoint* »
- La communauté : aucun appui « *même des femmes* » sur deux plans : « *car si elles aident une amie, elles seront dans le trouble, donc elles n'aident pas* » et « *les autres femmes ridiculisent celle qui subit la violence* ».
- Les politiques d'immigration : le parrainage, l'isolement et les femmes laissées dans l'ignorance de la langue, du milieu et de leurs droits)

### 6.3.1.6 'Coping' (actions-réactions des victimes)

Les femmes soutenues par leur famille n'acceptent pas longtemps de vivre dans la violence... elles s'activent et sortent de la violence, surtout celles d'immigration moins récente, qui ont eu le temps d'observer, qui connaissent leurs droits et comprennent la langue, affirment la TR plus une intervenante SA. Si elles ont la chance, elles ventilent, en parlent, se plaignent des traitements subis (TR), quoique, selon la TR, les femmes hindoues ont une extrême difficulté à prendre une décision. Au niveau de leurs stratégies de protection, la TR insiste qu'il n'y a pas de modèle type : « *elles ont vraiment chacune leurs stratégies pour se protéger, essayer de sortir de la violence...* ».

Trois intervenantes mentionnent avoir aidé des femmes, à leur demande, à s'ouvrir un compte de banque personnel et y déposer les allocations familiales et les chèques d'aide sociale. Certaines femmes ont du caractère, notent deux répondantes, elles ne se laissent pas faire, elles résistent et répondent. Une répondante NA remarque, par contre, que « *la majorité ne revendique pas le contrôle tant que ça... l'homme a le pouvoir* » et elles acceptent cela tant qu'il n'en abuse pas au point de faire souffrir la famille. Sur ce point une répondante SA explique que « *oui, le contrôle crée de la souffrance, la majorité ressentent non pas de l'abus, mais de la souffrance perçue comme difficile mais normale pour leur bien-être et l'honneur de la famille* ». Une répondante



de la TR mentionne que pour ces femmes, aller dans un petit centre communautaire à proximité, où elles connaissent les visages, est comme un échappatoire, ce à quoi une autre répond qu'elles se servent des cours post-nataux « *pour changer d'air* » aussi. Une intervenante en maison d'hébergement mentionne que ces femmes somatisent beaucoup. Elles souffrent d'insomnie, d'asthme, de douleurs à l'estomac, de migraines, d'indigestions, de douleurs au cou, aux épaules et au dos. Finalement, une répondante SA signale que le seuil de tolérance des femmes hindoues est plus élevé que celui des nord américaines et que l'évitement, plutôt qu'une recherche de solution, est une stratégie amplement utilisée.

#### **6.3.1.7 La recherche et les demandes d'aide**

La TR révèle quatre différents moyens observés chez ces femmes pour obtenir de l'aide : 1) Certaines se réfugient chez les membres de leur famille, si celle-ci est soutenante, jusqu'à ce que les choses s'apaisent, puis elles retournent; 2) par contre, si la femme s'est mariée par choix, elle n'en parle pas à sa famille, elle ne reçoit aucune aide, parfois elles viennent en parler au CLSC, mais elles doivent vivre avec leur choix; 3) parfois elles en parlent au médecin ou à l'infirmière « *c'est plus facile pour elles de dire je vais voir mon médecin* » explique l'une d'elles; 4) souvent c'est par la police qu'elles obtiennent de l'aide, soit qu'elles ont appelé elles-mêmes ou qu'un enfant ou un voisin a appelé. Nombre d'entre elles refusent toutefois les services du CLSC, n'ayant pas compris ce que les policiers leur demandaient de signer lors de leur intervention. Trois autres répondantes affirment que la maison d'hébergement est le dernier recours alors que deux répondantes, (une NA et une SA) mentionnent que c'est parfois l'homme qui demande de l'aide, du type « *fix my wife...* ». Une intervenante SA affirme toutefois que ces hommes, de cultures traditionnelles, peuvent être ouverts à d'autres types d'aide que de '*réparer leur épouse*', même s'ils viennent avec cette demande.

Quant aux demandes d'aide des femmes, la TR ainsi qu'une intervenante SA affirment, dans les mots d'une répondante de la TR, qu'« *elles ne veulent pas nécessairement un suivi, du counseling, elles veulent des interventions ponctuelles, de l'information, de l'aide spécifique et concrète* ». Les membres de la TR mentionnent

aussi qu'elles rebutent à « être poussées » dans l'intervention. Elles pensent que l'homme devrait quitter le foyer et non elles et les enfants. Elles demandent de l'aide pour leur mari. Une intervenante NA explique leurs demandes comme suit :

*«Elles disent : 'si tu veux m'aider, aide mon mari avec ses problèmes' (de santé mentale, d'alcool, d'emploi); elles semblent trouver ça très incompréhensible que les services ne fassent rien pour aider le mari. C'est un grand cri ».*

Finalement nous avons demandé à ces intervenantes pourquoi, selon elles, ces femmes restent dans des relations conjugales et familiales violentes. La TR plus une autre ont répondu « pour ne pas être jugée, rejetée par la communauté », une autre NA commente que « ce n'est pas pour elle une solution que de quitter le mari » et une SA, dit « pour la famille... par devoir ». Enfin, parce qu'elles ont très peur de se retrouver seules, sans argent, avec les enfants, affirment deux intervenantes.

#### **6.3.1.8 Perceptions des intervenantes des priorités de ces femmes**

Une intervenante NA nomme l'aide au mari avec ses problèmes, ses souffrances comme demande prioritaire de ces femmes. Une intervenante SA mentionne l'amélioration de la condition sociale et économique de la famille et l'éducation des enfants. Pour sa part, la TR indique la préservation de l'honneur familial, le bien-être des enfants, la cessation de la violence 'sans éclaboussure' et la responsabilité de chacun face à son rôle dans la famille.

### **6.3.2 Intervention**

#### **6.3.2.1 Les approches des intervenantes**

Les entrevues auprès des six intervenantes participant à cette recherche révèlent des approches en violence conjugale allant du féminisme à l'écosystémique en passant par plusieurs variations et degrés de flexibilité dans l'approche mise de l'avant. Aucune ne va à domicile. Une seule intervenante, SA, a déjà accepté de rencontrer le mari. Trois des intervenantes disent donner le numéro de téléphone de 'S.O.S' violence conjugale et le numéro de téléphone de PRO-GAM, organisme bilingue pour hommes violents de Montréal. Aucune ne mentionne un travail multidisciplinaire ou une collaboration avec d'autres organismes, sauf une, ayant suggéré à une cliente une collaboration avec

l'intervenante de la DPJ impliquée dans le dossier. La TR mentionne qu'il faut toujours commencer par expliquer ce qu'est un travailleur social. Brossé à grands traits, le tableau d'intervention présente, selon notre désignation, quatre catégories, ou types, d'interventions :

- 1- Deux intervenantes, (une NA et une SA) analysent et interviennent d'un point de vue strictement féministe tout en étant conscientes que la violence 'conjugale' dans une famille hindoue implique souvent plus que le mari, la belle-mère en particulier. Elles sont conscientes de certains traits culturels et de certaines contraintes dues à l'immigration, mais pour elles la violence 'conjugale' demeure un problème masculin lié au patriarcat. *« Moi j'ai toujours une approche féministe plus interculturelle »*, affirme l'une d'elles, sans toutefois clarifier la nature de son approche interculturelle. Nous désignons ce type d'intervention : **« féministe »**.
- 2- Deux intervenantes NA analysent les situations de violence d'un point de vue 'féministe-familial', tenant compte, selon le cas, de certains éléments écosystémiques du problème, traits culturels et difficultés dues à l'immigration, par exemple. Elles interviennent toutefois selon les recommandations de l'approche féministe. Nous désignons ce type d'intervention : **« féministe-familial »**.
- 3- Une intervenante NA analyse le problème en tenant compte de l'écosystème de la victime, incluant des notions familiales et féministes et intervient, selon le cas, en travaillant *avec* la victime sur les meilleurs moyens de l'aider dans sa situation. Nous désignons ce type d'intervention : **« familial-féministe/écosystémique »**.
- 4- Une intervenante SA insiste que le travail en milieu culturel où les systèmes familiaux sont fermés et puissants ne peut se faire que d'un point-de-vue systémique et écosystémique. Nous désignons ce type d'intervention : **« écosystémique »**.

Dans l'intervention de type **féministe**, les intervenantes sont conscientes que la violence dans les foyers hindous implique souvent plus que le mari : *« les femmes ont souvent très peur que la belle-mère ou le mari sache qu'elles ont consulté pour la violence »* explique l'une d'elles, mais elles nomment tout-de-même cette violence 'conjugale' et n'interviennent qu'à ce niveau. Quant à la belle-mère et son implication, l'une d'elles commente *« pour nous c'est encore plus difficile d'intervenir dans ce temps-là »*. Ces deux intervenantes expliquent l'approche féministe par les points suivants : 1) la violence est inacceptable, elle est la responsabilité de l'agresseur; 2) si la violence existe après l'immigration c'est qu'elle existait avant en potentiel ou en réalité,

l'immigration servant de déclencheur supplémentaire; 3) le travail n'est pas de dire 'séparez-vous' mais d'accompagner ces femmes à leur rythme et sans les juger; 4) il s'agit d'informer les femmes sur leurs droits et sur les ressources, de leur expliquer le cycle de la violence, de les aider à clarifier leur situation, à acquérir de l'autonomie et à hausser leur estime personnelle, ainsi que de les soutenir moralement et dans leurs démarches; 5) il s'agit de donner des conseils sur comment assurer leur sécurité. L'une d'elles, travaillant en maison d'hébergement, explique une politique récente de cette maison à savoir que la femme peut y rester de 6 à 8 semaines *si* elle fait des démarches pour quitter son mari. Les autres doivent quitter la maison d'hébergement plus rapidement avec des conseils pour assurer leur sécurité. Selon cette approche, l'intervenante ne rencontre jamais l'agresseur, mais peut fournir à la femme des adresses où son mari peut chercher de l'aide. L'intervenante focalise sur la victime.

Les deux intervenantes de type **féministe-familial** ont des propos plus nuancés sur leur approche, l'une ayant un discours que nous qualifions de 'maternant' avec, parfois, des tendances à percevoir sa culture comme 'plus avancée'. Elle est ouverte à l'écoute des relations familiales dans l'analyse de la situation, mais intervient selon les principes féministes décrits plus haut tout en cherchant, avec la cliente, des 'aidants naturels'. Son discours est de l'ordre de :

*« j'essaie d'éduquer, de les amener à comprendre le problème...de les amener à réfléchir, les informer de leurs droits... c'est important de les sécuriser...elles ont besoin qu'on les accompagne beaucoup, qu'on les supporte beaucoup là... elles manquent de confiance en elles... tranquillement l'ouverture se fait... on refait pas une culture... j'ai réussi une fois à convaincre une femme d'aller à la maison d'hébergement, puis elle est restée un soir ».*

Celle-ci interprète l'arrêt de la femme de venir à des sessions de suivi psychosocial après peu de rencontres comme : *« elle a décidé de rester avec son mari... quand elle sera prête, elle reviendra ».*

L'autre intervenante de cette catégorie est également ouverte quant à un examen des dynamiques relationnelles dans la famille. Elle n'est toutefois pas 'maternante': *« on*

va la considérer comme très autonome, comme une personne capable de prendre ses décisions ». Elle explique qu'elle donne de l'information, aide la femme à réfléchir sur sa situation, montre les voies disponibles, les alternatives, mais « *je refuse de conseiller* » dit-elle et ajoute « *mais elles peuvent tellement pas faire de choix qu'elles restent dans la situation... elles ont peur du rejet et de se retrouver toutes seules* ». Cette intervenante fait le commentaire suivant :

*« les gens nous confèrent une autorité que l'on a pas. Y'a des femmes qui pensent que... nous ferons un coup de téléphone à leur mari pour dire de cesser de la battre... Là il faut leur expliquer qu'on a aucune autorité légale, qu'on n'est pas la police ». Elle note également que « parfois on touche des points qui vont au-delà de l'individu même, des points qui confrontent leur culture, leur manière d'être, de faire, d'agir. On leur montre qu'il y a d'autres manières d'agir, de sentir ».*

Les intervenantes des deux premières catégories (féministe, et féministe-familiale) expliquent les points communs suivant : « *notre préoccupation, c'est qu'elles soient en sécurité et que ces femmes-là vivent de manière épanouie, que ce soit au sein de leur famille ou toutes seules* » et « *notre objectif ce n'est pas nécessairement qu'elles se séparent... on va avec les objectifs de madame... selon sa demande...* ». Toutefois, 'sa demande' selon ces intervenantes, est qu'une aide soit offerte à leur mari. Et, par ailleurs, l'une d'elles commente : « *c'est nous qui les amenons, quand elles ont fait la première démarche, à dire 'je veux sortir de là... c'est nous qui les amenons à réfléchir pour se centrer sur elles...* ».

L'intervenante de type familial-féministe/écosystémique démontre une ouverture plus grande au travail avec la famille et par le biais de la famille ainsi qu'en interdisciplinarité, elle reconnaît une égale compétence à analyser et à solutionner les problèmes dans cette culture que dans la société d'accueil. Elle considère aussi une intervention possible auprès des belle-mères. Elle commente : « *de dire 'c'est pas notre rôle' [de faire telle ou telle intervention, en relation à une intervention auprès du mari] veut dire que nous n'avons pas adapté nos services à ce point encore* ». Elle suggère :

*« une stratégie intéressante pourrait être de rencontrer le frère et la femme en même temps, ensemble, pour l'appuyer dans ses négociations avec la belle-famille, pour le sensibiliser à l'impact de la violence sur sa sœur et ses enfants... mais nous savons que ces familles sont très compétentes pour*

*le faire par elles-mêmes aussi » et « je pense que la seule personne qui aurait du pouvoir sur la belle-mère est le frère aîné de la femme... je ne crois pas que la belle-mère serait ouverte à une intervention externe... c'est une impression ».*

Cette intervenante commente que « *je mets mon féminisme de côté* », (ce qui explique pourquoi nous nommons cette catégorie 'familial' d'abord) et tente de connaître et comprendre la culture, de voir *avec* la femme ce qui peut être fait, tout en expliquant la vision canadienne de la violence intrafamiliale, les règlements, les normes et les possibilités d'intervention. En ce qui a trait à une intervention auprès des maris, elle croit que, lorsqu'elle est impliqué dans un cas, la DPJ est l'organisme le mieux placé pour ce faire car les intervenantes doivent voir les parents, le père inclu. Finalement, elle exprime sa frustration de devoir dire à la dame « *moi je ne peux pas aider votre mari... je reconnais que c'est ce dont elle a besoin* ».

L'intervenante de type **écosystémique** reçoit dans sa pratique des cas particulièrement sévères. Elle explique que, dans son travail, dans lequel elle n'a pas toujours de succès vu l'extrême sévérité des situations, elle opère auprès d'individus, de couples ou de familles, tenant toujours compte du système familial. Elle fait une série de mises en garde :

- « *C'est très difficile d'aller à l'encontre d'un système si puissant* »... « *Le féminisme ne fonctionne pas dans ce milieu : il a de bons points mais il faut l'élargir au système, à la pensée systémique* »
- « *Il faut faire la généalogie de la famille dans chaque cas et travailler au cas par cas : vérifier les années de mariage, le degré de consolidation du mariage, voir si 'la coquille' est solide, vérifier ce qui a amené cette femme au service car normalement elle ne viendra pas par elle-même* »
- « *Il faut connaître la culture, considérer leurs valeurs, leurs croyances; connaître le Ramayana, pour comprendre la relation époux-épouse* ». « *Les hindous ne voient aucune utilité dans la psychothérapie : ils recherchent une aide pratique, concrète, des conseils, de l'information* ».
- « *Il faut une approche indirecte, flexible, progressive, respectueuse, patiente, égalitaire, avec la personne... une approche 'éduque-moi sur toi', une thérapie 'd'éco-alliance'... l'intervenante doit être ouverte, ne pas se croire plus 'avancée'* ». « *Ne pas parler de violence, d'abus, de contrôle... le contrôle c'est normal, c'est de la protection, dans leur conception. On peut parler de respect, de justice, d'équité,*

*de tolérance, de 'contrôle strict', de devoirs ». « Confronter le mari ne sert à rien... ce sera pire, il ne reviendra plus [s'il est confronté].*

- *« Le 'ethnic-matching' n'est pas la solution, il n'y a pas assez d'intervenants... mais il faut éduquer les intervenants sur place à savoir comment travailler avec ce genre de système, ce genre de patriarcat... il faut monter des équipes de consultants de la communauté hindoue ».*

### **6.3.2.2 Perceptions des problèmes en intervention**

Les membres de la TR mentionnent les problèmes suivants : les femmes ne comprennent pas l'entente que les policiers leur font signer; quand les intervenantes du CLSC les appellent, elles refusent l'aide. Toutefois, ces intervenantes commentent : *« on a ouvert une porte, on leur a expliqué notre rôle, elles savent... et on vérifie si elles sont en sécurité »*

Les intervenantes NA voient aussi des incongruences entre les demandes des femmes et les interventions offertes, sans toutefois fournir de solutions à ce problème. Elles trouvent les processus judiciaires trop longs, ce système n'offrant aucune protection à la femme et déplorent le manque d'arrimage avec les services pour abuseurs. Une intervenante mentionne aussi le manque de suivi dû au fait qu'il n'y a pas 'd'intervenant responsable' du dossier complet : *« le monsieur est envoyé d'un service à un autre, puis relâché et c'est tout »* dit l'une des intervenantes de la TR.

### **6.3.2.3 Interventions préconisées auprès des abuseurs**

Une intervenante SA suggère un regroupement des services à la même enseigne : violence, recherche d'emploi, alcoolisme, gambling, et que ces services doivent être individuels, non de groupe, pour cette communauté. Celle-ci affirme qu'avec l'encouragement de leur épouse, les hommes iraient à ces services s'ils étaient plus facile d'accès, c'est-à-dire plus près de leur domicile ou de leur lieu de travail. Elle suggère une approche jointe judiciaire-psychosociale auprès des abuseurs parce que, *« les hommes ont très peur des policiers... le policier c'est le gouvernement ».*

La TR recommande de *« battre le fer quand il est chaud parce que là, il a peur, c'est le temps... »* dans le sens d'offrir du 'counseling' aux hommes directement à la

cour : *« les sensibiliser sur le champ, à la cour, sur l'impact de leur violence sur la femme et les enfants »*. Une intervenante est d'avis qu'*« il faut que ce soit un homme qui intervienne auprès des hommes sud-asiatiques et qu'il connaisse bien la culture ou qu'il travaille avec des interprètes culturels »*.

#### **6.3.2.4 Perceptions de leurs services**

À ce chapitre, une participante à la TR résume les propos généraux de ce groupe : *« Moi je considère que c'est le seul endroit où cette femme-là a des services pour elle-même, seule, où elle a le pouvoir de quelque chose, où elle est entendue comme personne. C'est par la femme violente que passera le message, c'est pas nous qui intervenons »*. Les autres répondantes n'ont pas commenté sur ce point.

#### **6.3.3 Prévention**

La TR et une intervenante SA préconisent une campagne de sensibilisation du style *« ivresse au volant »*. Une intervenante SA rappelle l'importance de l'alphabétisation et des cours de français pour les femmes. Elle insiste sur la répétition des messages via les médias d'information, la télévision multiculturelle en particulier, sur le fait que les messages doivent toucher les femmes et les hommes en les conscientisant à l'effet de la violence sur leurs enfants. Elle suggère aussi un contrôle plus strict de l'aide sociale et des prestations d'assurance-emploi auprès de ces hommes et l'établissement de cadres plus contrôlés de prises en charge des immigrants.



**CHAPITRE 7**

**RÉSULTATS DES ENTREVUES  
AVEC LES FEMMES VIOLENTÉES**

## 7. RÉSULTATS DES ENTREVUES AVEC LES FEMMES VIOLENTÉES

### 7.1 Profils des femmes violentées

Les deux femmes violentées interviewées sont tamoules srilankaises. L'une est arrivée au Canada, au début des années 90 en tant que fiancée parrainée suite à un mariage post-arrangé (voir annexe 2, définitions de termes). Elle a retrouvé son fiancé à Montréal trois années après la fuite de ce dernier vers le Canada en tant que demandeur d'asile. Il a développé une forte dépendance à l'alcool au cours des années passées loin des siens. « *Son caractère était complètement changé* », dit-elle, mais une promesse de mariage 'doit' être tenue. Celui-ci a donc eu lieu, environ un mois après son arrivée, madame croyant qu'il 'changerait', mais ses abus ont plutôt empirés. Environ deux ans après leur mariage sa belle-mère et sa belle-sœur cadette ont immigré au Canada et emménagé avec le jeune couple. Cette 'unité nucléaire extensionnée' a duré quelques années, puis la famille (parents et un enfant) est redevenue 'unité nucléaire' lorsque sa belle-mère, fâchée des comportements 'irresponsables et abusifs' de son fils, a quitté leur foyer avec sa fille cadette.

Madame a subi des agressions physiques et des harcèlements de la part de son mari et a bénéficié des services d'un centre hospitalier, d'un CLSC et d'une maison d'hébergement où elle s'est réfugiée avec ses enfants à deux reprises. Lors de son deuxième séjour, elle a poursuivi son mari en cour pour violence conjugale. Madame est présentement séparée, vivant seule avec ses deux enfants. Elle possède un niveau d'instruction primaire et travaille en usine. Son mari est interdit d'accès au domicile de son épouse et à l'école de ses enfants. En cours d'entrevue, madame était visiblement nerveuse à l'extrême, tortillant constamment son collier, ses boucles d'oreilles et son sârî, répondant souvent aux questions à voix basse, par monosyllabes ou encore par des signes de tête ou haussement des sourcils. Elle était très attentive aux questions, tentait de comprendre le français et corrigeait notre compréhension des faits lorsque nécessaire. À un moment au cours de l'entrevue, un incident nous a frappée : d'hôtesse gênée, réservée et courtoise, madame est passée promptement à un comportement de mère ferme, brusque

et autoritaire lorsque ses enfants lui ont demandé une permission. Cet incident, qui n'a pas semblé surprendre l'interprète, confirme deux points mentionnés par quelques-uns de nos informateurs clés : le caractère gérontocratique de cette culture et le droit à la brusquerie de la part d'une figure d'autorité envers un subordonné.

La deuxième femme violentée interviewée est arrivée au Québec en tant qu'adolescente (14 ans) parrainée, vers la mi-90, en compagnie de sa mère et de sa fratrie, après une séparation de sept ans de son père. Elle a subi la violence de ce dernier sous formes d'abus psychologiques et physiques et de contrôles excessifs et humiliants à caractère sexuel, car son père la soupçonnait d'avoir des 'idées de sexe'. Cela a duré pendant plusieurs années après son arrivée. À la demande de son père et en sa compagnie, elle a, à deux reprises, rencontré un psychiatre québécois, son père voulant la 'corriger'.

Quant à sa relation avec son époux, avec qui elle forme une unité nucléaire, il s'agit plutôt de contrôle intellectuel et religieux : c'est un couple mixte sur le plan religieux. Jeune mariée, encore aux études et ambitieuse de les poursuivre jusqu'au bout, elle est sans enfant. L'entrevue s'est déroulée en français, langue qu'elle maîtrise bien, dans un local de l'École de service social de l'Université de Montréal. À l'instar des cinq informatrices clés qui nous ont divulgué leurs vécus de violence, celle-ci s'est montrée loquace et précise dans ses explications, démontrant une vision claire et un besoin de parler de ses frustrations et de sa rébellion.

## **7.2 Cas 1, 'Susheeta' (nom fictif)**

Un point doit être signalé avant la diffusion des résultats de cette entrevue : l'interviewée étant incapable d'expliquer certains points culturels liés à son récit de vie, l'interprète culturelle de la Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal centre le faisait à sa place, puis traduisait en tamoul pour l'interviewée afin de vérifier si elle était d'accord avec son explication. Invariablement elle acquiesçait. Les explications de l'interprète sont signalées par '**Interprète**', dans le texte.

Conséquemment, peu de résultats de cette entrevue sont présentés avec citations des paroles de la répondante.

### **7.2.1 La communauté face à cette famille**

**Interprète:** « *Là-bas [au Sri Lanka] c'est vraiment toute une famille... la communauté est là pour aider les gens. C'est pas comme ici. Toute la communauté, c'est comme une famille qui se soutient* ».

La communauté tamoule du Québec ne blâme ni ne rejette *Susheeta* à cause de sa séparation. **L'interprète** explique qu'il y a tellement de « *gros problèmes d'alcool 'ici'* » dans la communauté tamoule, que celle-ci comprend la situation des femmes aux prises avec des maris abusifs et ne les rejette pas.

### **7.2.2 La famille**

**'Interprète' :** « *Ce qui est important de dire c'est que chez-nous les femmes sont quand même beaucoup, beaucoup, beaucoup supportées, beaucoup protégées par la famille... surtout sa famille à elle, avec ses frères... surtout les grands frères ont une autorité sur le mari* ».

#### ***7.2.2.1 Positions de monsieur et de madame dans leurs familles respectives***

Monsieur est le deuxième fils de sa famille, l'aîné, demeurant au Sri Lanka. Il est venu au Canada avec la double mission d'aider sa famille pécuniairement et de la parrainer aussitôt que possible. Madame est la troisième de quatre enfants. Un frère et une sœur la précèdent et elle est suivie d'un frère.

#### ***7.2.2.2 Situation des familles d'origine et type de maisonnées***

Sa famille d'origine a trouvé refuge en Allemagne. *Susheeta* est la seule au Canada. Tel que mentionné plus haut, elle est arrivée au Québec en tant que fiancée, s'est mariée et, lors de la naissance de son premier enfant, sa belle-mère et une belle-sœur ont emménagé chez le couple au Canada. Un peu plus de deux années plus tard la maisonnée est redevenue 'unité nucléaire'.

### 7.2.2.3 Dynamiques relationnelles

Belle-mère/belle-sœur – belle-fille : madame dit qu'elle « *était bien* » avec sa belle-mère et sa belle-sœur.

Mère-fils : belle-mère et belle-sœur ont quitté la maisonnée jointe, la mère étant fâchée contre son fils devenu alcoolique avec qui elle « *se chicanait* » constamment. Quand la belle-mère est partie, la situation a empiré pour *Susheeta* sur qui monsieur jetait dorénavant tout son dévolu. Lorsqu'à son tour (environ 5 ans plus tard) elle a décidé de se séparer de cet homme, la belle-mère, inquiète de son fils qui « *n'a plus de maison et traîne dans les rues* » demande alors à la belle-fille de le reprendre car elle veut « *protéger son fils... c'est une question de culture* » explique **l'interprète**. La femme ne doit pas se séparer d'avec son mari.

Époux-épouse : Il était assez autoritaire (avant la violence), il contrôlait la maison, « *mais ce n'est pas la raison de la violence* » . Un autre trait culturel mentionné par l'interprète suite à un court échange en tamoul avec la répondante, est que « *ça lui prend une femme pour le supporter [moralement]* ».

Frère-sœur : Quand celle-ci a expliqué, au téléphone, ses problèmes à sa famille, son frère aîné a parlé à son mari « *mais cela n'a rien donné* ». Elle dit être supportée par sa famille dans sa séparation. Sa famille a payé tous les frais de voyage, l'été suivant sa séparation, pour qu'elle et ses enfants passent une vacance en Allemagne avec la famille.

### 7.2.3 Type de mariage et notion d'amour

Ce couple se connaissait depuis le Sri Lanka et était fiancé avant que monsieur quitte son pays. C'est un « *love marriage* » pour lequel la famille de madame « *n'était pas tellement contente* », monsieur étant de classe socioéconomique inférieure, mais elle a quand même accordé à *Susheeta* « *la permission* » d'épouser la personne de son choix. Madame avait 27 ans à son mariage. **Interprète**: « *l'âge du mariage chez-nous c'est après 23 ans pour les femmes et vers 28-30 ans pour les hommes* ».

**L'interprète** explique le fonctionnement du 'love marriage' au Sri Lanka : Les mariages sont habituellement arrangés. Si les jeunes se choisissent, c'est-à-dire, démontrent « *une seule fois* » un certain intérêt l'un pour l'autre, c'est un engagement...

*« il faut qu'ils se marient... c'est pour la vie... C'est comme si elle devenait un torchon si elle sort avec un gars pis elle laisse tomber. Y'a personne qui va la marier... comme si elle était prostituée là. C'est très, très, très mal vu... faut être prudent... c'est pour ça que les mariages sont arrangés ». (Donc, pas de 'dating' possible). « L'observation est importante... on choisit quelqu'un de notre milieu... un garçon dans l'école ou un ami de ton frère... là-bas c'est quand-même un village où tout le monde se connaît... Chez-nous la tolérance est importante : tu choisis pis tu vis avec et tu tolères... c'est surtout les femmes qui doivent faire les sacrifices pour que ça marche, mais, ce qui est important de dire, c'est que les femmes sont beaucoup... supportées par leur famille ».*

#### **7.2.4 Statuts, devoirs, pouvoirs des genres dans la famille**

Voir point 7.2.2.3, relations époux-épouse.

#### **7.2.5 Âge et respect**

Le couple a quatre ans de différence. Madame explique qu'au début de son mariage tout allait assez bien et elle agissait selon les normes coutumières de respect envers son mari. Quand la violence a commencée, verbale au début, elle se soumettait, mais peu à peu elle s'est mise à répondre, puis à crier « *elle aussi* » puis à confronter son mari et à lui résister sans respect.

#### **7.2.6 Culture/religion : importance pour Susheeta**

Madame est d'avis que la femme mariée doit faire des efforts pour émuler les déesses et les héroïnes hindoues, comme Sita (l'héroïne du Ramayana) par exemple. Elle a un petit temple dans une chambre et prie chaque jour à ce temple. Elle dit : « *je priais beaucoup plus quand mon mari était là et qu'il me frappait* ». **L'interprète** explique : « *Ce n'est pas la religion qui dit que la femme hindoue doit être soumise... c'est les interprétations que les gens font... Shiva est divisé en deux parties égales* », souligne-t-elle.

#### **7.2.7 Varna et Jati (grandes castes et castes)**

Madame est de la même caste que son mari, celle des agriculteurs. **L'interprète explique** : Au Sri Lanka, « *c'est pas comme en Inde. Y'a les brâhmanes, pis les autres castes classées selon le travail : les cultivateurs sont une caste, puis les bâtisseurs*

*[incluant tous les métiers de construction], puis les pêcheurs... comme ça, puis ceux qui font les bas travaux, comme intouchables ».* Elle explique aussi que si un fils de cultivateur, par exemple, devient instruit, il demeure toujours dans sa caste familiale, ancestrale, celle des agriculteurs : *« on peut changer de profession et de classe, mais pas de caste ».*

#### **7.2.8 Classe : (éducation, emploi, revenus) et gérance des avoirs**

Monsieur est 'ouvrier-journalier' – de la caste des agriculteurs. Le père de madame (décédé) était 'superviseur électrique', issu de la même caste.

Au Québec monsieur avait un bon emploi, en usine, au début. Il a perdu son emploi parce qu'il buvait au travail et a été chômeur pendant cinq années. Depuis la séparation, il ne garde plus aucun emploi. Quand il travaillait, il gagnait au moins le double de madame.

Madame a commencé à travailler en usine peu après la naissance de son premier enfant, quand le mari a perdu son emploi, sa belle-mère prenant soin du bébé. Le travail de madame n'a créé aucune difficulté dans le couple. Les problèmes se sont aggravés lorsque madame a décidé d'ouvrir son propre compte en banque afin de contrôler son salaire que le mari « gaspillait » en alcool et en cigarettes, ces deux comportements étant « désapprouvés dans la culture » explique l'interprète.

#### **7.2.9 et 7.2.10 Pigmentation de la peau, et Ethnie/Minorité :**

Madame n'a rien à dire à cet effet, ne ressent pas de problèmes.

#### **7.2.11 Expérience migratoire**

C'est madame qui a pris la décision d'immigrer au Canada, sa famille voulant qu'elle aille, avec eux, en Allemagne. Elle regrette sa décision. Sa famille désire encore qu'elle la rejoigne avec les enfants, mais leur éducation est déjà commencée en français et elle préfère ne pas les perturber davantage. Madame est citoyenne canadienne.

Son mari, arrivé seul deux ans et demi plus tôt, avait déjà commencé à boire substantiellement et n'envoyait aucun argent à sa famille au Sri Lanka. À son départ du Sri Lanka, la belle-mère de madame lui a demandé de rappeler à son fils qu'il devait les aider. Madame n'a pas perçu de changements alarmants au point d'être irrécupérables, selon elle, dans son fiancé au début. Après le mariage, la situation s'est vite détériorée.

**L'interprète** explique l'impact de l'immigration sur les hommes Srilankais :

*« Ils ont peur de l'indépendance des femmes... C'est très difficile pour eux [d'accepter l'indépendance des femmes]. Ils en parlent là, c'est comme une angoisse [que leur femme devienne comme les canadiennes], mêmes leurs filles aussi, les pères face à leurs filles... c'est très, très difficile ça ». « Pis, les hommes sont dépendants de leur famille, du village, de leurs femmes là ».*

### **7.2.12 Violence et Intervention**

#### ***7.2.12.1 Raisons (causes) de la violence***

*« La boisson, rien d'autre... il n'a jamais été violent à part de quand il buvait »* dit *Susheeta*.. Les problèmes de chômage dûs à l'alcoolisme, l'arrêt de recherche d'emploi de son mari pendant cinq ans et leurs problèmes pécuniers ont fait que le respect de madame pour un mari qui négligeait son rôle de pourvoyeur s'est estompé et que la violence de celui-ci est allée croissante.

Elle explique deux déclencheurs de violence physique : 1) ses rétorques à son mari, auxquelles il ne trouvait pas de réplique, pas d'argument, ce qui lui faisait 'perdre contrôle' et répondre par une gifle. *« Ça c'était la forme habituelle »* explique **l'interprète**. 2) Quand *Susheeta* était en colère, elle lui disait *« j'aurais dû écouter mes parents et ne jamais venir ici »*, ce qui alimentait les frustrations et la colère de son mari.

#### ***7.2.12.2 Fréquence***

Ça dépend : des fois une fois par semaine, ou deux fois par mois, pas toujours pareil..



### 7.2.12.3 Cycle et escalade de la violence

À notre explication de ce que veut dire 'cycle de violence' *Susheeta* répond que « non, [elle n'a] pas vu ça... pas toujours pareil ». À notre question à savoir si monsieur s'excusait après une éruption de violence, s'il y avait-il une période de bons moments ensemble pour quelques temps après une éruption de violence, madame ne semble pas saisir la question et **l'interprète** explique :

*« Ça se fait pas, les hommes, y font pas ça... c'est la femme qui doit dire 'bon, o.k. c'est correct, c'est fini'. L'homme n'ira jamais s'excuser parce qu'il a mal agi avec sa femme. Ça se fait pas... en général ce qui arrive, sa femme est soumise, c'est à lui, il peut faire ce qu'il veut avec. Sauf que, des fois, quand la femme a des frères, les frères peuvent intervenir... même dans la tête des femmes, c'est comme ça, tu l'oublies là, ce qui s'est passé... c'est comme ça ».*

Au niveau de l'escalade, *Susheeta* explique sa soumission au début, puis ses confrontations, rébellions et résistances de plus en plus marquées menant à des « grosses chicanes » et finissant par « une claque ». Quand il la frappait, elle le repoussait et l'escalade pouvait se poursuivre un peu plus ou s'arrêter. La répondante ne veut visiblement pas en dire plus long sur le sujet, l'intervieweuse n'insiste pas.

### 7.2.12.4 Types et manifestations de violence

La violence verbale se manifestait par «des engueulades» et des cris devenant éventuellement mutuels. Quant à la violence psychologique, il s'agissait de critiques constantes, de harcèlements et de tentatives de contrôle du téléphone. Madame niait toute violence physique au début de l'entrevue. Suite à quelques tentatives d'éclaircissement sur ce point, elle répond « oui, des fois ça lui est arrivé[de me] frapper au visage et quelques fois des coups de pied dans le dos ». Sur le plan économique, il « gaspillait » tout l'argent du ménage et disait constamment avoir des dettes, la harcelant chaque jour, après qu'elle ait eu ouvert son propre compte bancaire, pour des sommes qu'elle lui refusait fermement.

### 7.2.12.5 Déclencheurs de décision et démarches de séparation

Plusieurs facteurs se conjuguent amenant *Susheeta* à « détester » son mari et à décider de se séparer sans, toutefois, divorcer :

- Elle se rend compte qu'il n'agit pas en 'bon frère' avec ses sœurs qu'il n'aide et ne protège pas et il agit en fils 'irresponsable et égoïste' envers ses parents qu'il ne réussit pas à aider et à parrainer. Il faillit, par conséquent, à ses devoirs d'état envers sa famille d'origine.
- Son deuxième enfant naît malade au point d'être hospitalisé pendant neuf mois. Craignant pour la sécurité de l'enfant, la direction de l'hôpital refuse de le remettre aux parents à moins que monsieur ne suive une cure de désintoxication. Il demeure sobre le temps de récupérer l'enfant, puis reprend ses habitudes. *Susheeta* croit\* que l'alcool, les nombreuses 'scènes de ménage' et les « *grandes peines* » qu'elle a souffert pendant sa grossesse sont responsables de la maladie de son enfant. Son mari l'a parfois giflée lors de la grossesse, mais jamais frappé à l'abdomen. « *J'ai commencé à le détester à cause de mon fils malade* » exprime-t-elle.  
\* Suite à l'entrevue, la chercheuse a vérifié auprès d'un médecin s'il pouvait y avoir une relation entre la maladie de l'enfant et l'alcoolisme du mari. Il s'agit d'une croyance non fondée, mais cette croyance de *Susheeta* est néanmoins ferme et constitue l'un des éléments clés de sa décision de se séparer de son mari.
- Un jour qu'elle fait vacciner le bébé au CLSC, l'infirmière remarque qu'elle a un bleu sur une joue et lui suggère de la faire conduire en maison d'hébergement. *Susheeta* refuse, l'infirmière l'informe du '911'.
- Plus tard, elle demande au CLSC d'aider son mari avec son problème d'alcool. Le CLSC appelle le mari pour un suivi psychosocial. Il s'y rend mais feint de ne rien comprendre de la langue et ne retourne pas. Il dit « *j'ai pas besoin, j'aime pas ça, je veux pas* ». Elle prend alors conscience que la situation est sans issue et que cette violence a des répercussions néfastes sur les enfants : « *il y avait toujours de la chicane, toujours le même problème, si on continue comme ça, les enfants vont devenir comme ça... donc j'ai décidé d'arrêter ça* ».
- Lors d'une altercation subséquente, « *quand il était saoul* », elle appelle (elle-même) le '911' et les policiers la conduisent, avec les enfants, en maison d'hébergement. Elle y reste onze jours au cours desquels sa sœur lui déconseille la séparation de crainte d'être rejetée de la communauté. Elle retourne donc à la maison.
- Une année et demi plus tard, elle rappelle les policiers qui l'amènent à la même maison d'hébergement où elle reste trois mois avec les enfants, faisant les démarches pour la séparation. Madame dit des services reçus : « *elles m'ont dit qu'il ne changerait pas, même s'il suit une thérapie... mais elles ne m'ont pas poussé à me séparer* ». Elle dit être satisfaite des services reçus.
- À notre question : « comment réagissent les enfants à la séparation? », elle répond : « *les enfants n'aiment pas leur père. Ils comprennent la situation... ils ne veulent pas parler à leur père* ».

Le tableau XI, ci-dessous, résume les facteurs menant *Susheeta* à sortir de la violence conjugale.

**TABLEAU XI: - Résumé des facteurs menant *Susheeta* à sortir de la violence**

- 1- Personnalité courageuse et déterminée de cette femme et, possiblement son âge (trentaine avancée)
- 2- Reconnaissance de sa belle-mère des problèmes chez son fils et sa réaction face à cette situation.
- 3- Prise de conscience de l'irresponsabilité, de l'égoïsme et des manquements de son mari à ses 'devoirs d'état' (en tant que fils, frère, père et époux).
- 4- Croyance que son enfant naît malade dû à l'alcoolisme, à la violence et à sa peine pendant sa grossesse, et sa haine grandissante de son mari.
- 5- Prise de conscience du sérieux de la situation grâce à l'attention et au souci de professionnels de la santé et des services sociaux (centre hospitalier et CLSC).
- 6- Connaissance des services (911, maisons d'hébergement) grâce aux soins d'une professionnelle de la santé du CLSC.
- 7- Prise de conscience que la situation est sans issue, suite aux efforts sans succès (par refus du mari de collaborer) du CLSC.
- 8- Confiance dans ses capacités de débrouillardise économique, ayant déjà ouvert son propre compte bancaire.
- 9- Prise de conscience que la violence conjugale peut avoir des répercussions intergénérationnelles.
- 10- Expérience satisfaisante avec les policiers (madame reste silencieuse sur son expérience à la cour)
- 11- Expérience satisfaisante, généreuse, éclairante et exempte de pression de la maison d'hébergement.
- 12- Attitudes soutenant de sa famille (malgré les craintes exprimées par sa sœur) et de sa communauté envers elle et ses enfants.
- 13- Attitude négative des enfants face à leur père.
- 14- Possibilité que le fait d'être une sœur cadette et de n'être mère que de fils, situation sans répercussions néfastes pour une sœur ou une fille, ait eu une influence sur sa décision. Si elle avait eu une sœur cadette non mariée, ou une fille à marier éventuellement, sa propre séparation aurait rendu la recherche de candidats au mariage plus ardue, due à cette 'tare' dans la famille.
- 15- Possibilité que son statut de citoyenne canadienne, son temps de séjour au Canada (environ 8 ans) et son travail aient contribué à un sentiment de sécurité dans le sens où en raison de la stabilité de son statut elle ne craint pas d'être retournée dans son pays d'origine (beaucoup de femmes parrainées le craignent, par ignorance de leurs droits). De plus, son temps de séjour et le fait qu'elle ait travaillé au Canada fait en sorte qu'elle connaît, relativement bien, son environnement et qu'elle a appris quelques rudiments de français.

N.B. Les 13 premiers points proviennent de l'entrevue. Les points 14 et 15 sont des hypothèses de la chercheuse que des études subséquentes pourront éclaircir.

### 7.3 Cas 2, 'Samina' (nom fictif)

Dans le cas de *Samina*, il s'agit de violence 'familiale', définie comme violence envers des adolescentes dans cette étude (voir annexe 2, définitions de termes), après réunification de la famille avec le père déjà immigré. *Samina* a près de quatorze ans à son arrivée au Québec après une séparation de sept ans de son père. Il s'agit aussi de violence 'conjugale' depuis son mariage. Nous traitons les deux expériences de *Samina* car on peut y déceler des liens et y percevoir des transformations chez les jeunes hindous du Québec dans leurs attentes face au mariage.

#### 7.3.1 Relations avec la communauté

*Samina* ne parle pas des relations de sa famille d'origine avec la communauté tamoule du Québec, sauf pour mentionner, une fois, les craintes de sa mère du 'qu'en dira-t-on'. Quant à l'unité nucléaire qu'elle forme avec son mari, le couple ne maintient aucun contact avec la communauté hindoue sri lankaise.

#### 7.3.2 La famille

##### 7.3.2.1 *Position de Samina dans sa famille*

De cinq enfants, elle est la deuxième après un frère. Deux sœurs et un frère la suivent de près; elle est donc l'aînée des filles. Sept années séparent l'aîné de la cadette.

##### 7.3.2.2 *Situation des familles d'origine et types de maisonnées*

Le père de *Samina* a émigré seul lorsque celle-ci avait six ans. Il est parti à cause de difficultés financières. Selon *Samina*, son père a peu de compétences dans le domaine financier, ayant fait quelques transactions néfastes et connu plusieurs déboires et pertes économiques importantes. Elle revoit son père à l'adolescence. Pendant toutes ces années, elle a vécu dans un petit village isolé du Sri Lanka, en unité nucléaire monoparentale, sa mère s'occupant de ses enfants à l'aide d'une petite ferme. Les grands-parents et les oncles vivaient dans un village voisin. « *On était bien avec ma mère* » dit *Samina*, expliquant qu'elle gérait la ferme et la famille avec compétence, qu'elle était exigeante avec ses enfants mais leur faisait confiance. Les communications téléphoniques avec le père étaient impossibles, le village étant sans téléphone. La famille

pouvait parler au père lorsqu'elle se rendait à la ville, événement peu fréquent. Les communications se faisaient donc par lettres.

### 7.3.2.3 *Dynamiques relationnelles*

Les relations mère-fille ont toujours été « *très limitées* » dit *Samina* qui n'ose pas parler à sa mère de ses expériences et préoccupations car, pour de multiples raisons, elle ne lui fait pas entièrement confiance au niveau des secrets et pour 'prendre sa part'. Les souvenirs de *Samina* de son père avant son départ du Sri Lanka sont nébuleux mais généralement bons. Elle se souvient toutefois qu'il avait été violent avec son frère aîné et qu'un jour, il avait frappé sa mère parce que celle-ci avait osé manger avant lui. Rapidement après leur arrivée au Canada, son père devient nerveux avec les enfants, parfois violent « *pour des riens* ». Puis, vers l'âge de 16-17 ans, son père se met à la soupçonner d'agissements sexuels incorrects et, sous prétexte de la 'protéger', il la harcèle de plus en plus fréquemment afin qu'elle 'avoue' ses méfaits. Aujourd'hui la relation entre les deux est coupée.

Les relations avec ses frères et sœurs sont bonnes. Celles entre son père et sa mère sont plutôt tendues. Sa mère est devenue « *très dépressive* » quelques temps après son arrivée au Canada, le père perdant son emploi et la mère, ne connaissant pas la langue, étant reléguée à la cuisine. Détenteur de l'autorité, le père reprend son rôle dès l'arrivée de la famille au Canada : « *ma mère, elle n'a pas vraiment de pouvoir... elle pleure, elle pleure, elle pleure, puis elle nous chicane... c'est tout ce qu'elle fait* ».

Mariée depuis deux ans, elle entretient de bonnes relations avec sa belle-famille : « *ils me considèrent comme une des leurs... ils m'aiment bien... c'est quand-même très difficile d'obtenir une belle-famille comme celle que j'ai... j'y suis bien* » dit-elle. Par contre les relations de son mari avec sa famille à elle sont tendues :

*« ça ne marche pas du tout, il va pas les voir, parce qu'il y a eu une autre chicane avec ma mère. Le fait qu'il m'ait frappé, ma mère l'a pas pris et elle a dit que ce qu'il a fait c'est vraiment pas correct. Pour lui, le fait que ma mère a dit ça, c'est qu'elle ne lui a pas donné de respect ».*

### **7.3.3 Type de mariage et notion d'amour**

Le couple a eu un mariage d'amour, sans dot, dans l'Église catholique (il est catholique, elle est hindoue). *« S'il avait demandé une dot, je ne l'aurais jamais marié »* commente Samina.

Elle explique sa perception de l'amour comme suit :

*« aimer, pour moi, c'est aimer quelqu'un sans condition... C'est pour ça que c'est difficile pour moi maintenant la vie que je mène, parce que je suis obligée de respecter des conditions qu'il m'impose... une des conditions c'est que je ne peux pas faire mon doctorat... » aimer veut dire l'aimer pour ce qu'il est. C'est-à-dire, accepter les défauts qu'il a... sauf que, y'a des limites... »*

### **7.3.4 Statuts, devoirs, pouvoirs des genres dans la famille**

Pour Samina, *« tout devrait être égal... pour moi ce qui est important c'est qu'on partage tout, dans le sens qu'on partage l'amour, les responsabilités, les tâches ménagères et tout »* et elle ajoute :

*« avant il était d'accord, mais maintenant il a changé... il m'aide pas à la cuisine là, sauf qu'il coupe la viande... pour lui le mariage ça veut dire 'sacrifice', et il faut que je fasse des sacrifices pour lui... mais moi j'étais pas vraiment prête à faire des sacrifices... pour moi l'éducation c'est extrêmement important...et aussi au niveau de la religion. Il voulait absolument que je change de religion... je voulais vraiment rien savoir de ça... moi je suis hindouiste, sauf que je ne pratique pas, mais j'ai été éduquée dans ça ».*

Elle commente toutefois que son mari n'insiste plus pour qu'elle change de religion. Il appert de ces extraits et des commentaires subséquents de cette répondante que les statuts, les devoirs et les pouvoirs dans ce couple sont partagés et qu'ils vivent des luttes de pouvoir.

Quant à sa vision du genre masculin, elle dit : *« peut-être que je généralise, mais... on dirait que les hommes n'ont pas cette capacité de comprendre que ça [la violence verbale et psychologique] peut faire mal à l'autre personne...je trouve qu'un homme c'est égoïste, c'est tout... mes expériences c'est ça qu'elles me disent ».*

### **7.3.5 Âge et respect**

Le couple a quatre années de différence. Quant à la notion de 'respect', *Samina* commente que pour elle, ce qui compte surtout « *c'est le respect de l'âme* ».

### **7.3.6 Culture/religion : importance pour le couple**

« *Pour nous c'est la communauté tamoule qui est importante, pas la religion* ». Pour *Samina* demander à quelqu'un de changer de religion veut dire « *t'es pas correct... alors change-toi pour être mieux...* ». Sa vision de la religion n'a rien à voir avec un crédo particulier. Elle commente que toutes les religions ont de bons principes, mais que les gens ne les appliquent pas « *c'est une des raisons pour laquelle je ne pratique pas la religion* ». Elle insiste que le dieu Shiva est divisé en deux parties égales, et c'est ça le message qu'elle pratique.

### **7.3.7 Varna et Jati (grandes castes et castes)**

Ils sont tous deux de la même caste « *pas possible autrement* » ajoute-t-elle.

### **7.3.8 Classe (éducation, emploi, revenus) et gérance des avoirs**

Le couple est de classe moyenne. Madame est plus éduquée que monsieur qui a fait une technique collégiale. Ils gèrent ensemble « *tout le temps* » leur budget commun.

### **7.3.9 et 7.3.10 Pigmentation de la peau et Ethnie / minorité**

Rien à signaler au niveau de la pigmentation de la peau, répond *Samina*. Le couple maîtrise très bien le français, se sent intégré au Québec et elle commente qu'il « *n'y a pas vraiment de discrimination ici* ».

### **7.3.11 Expérience migratoire**

C'est la grand-mère paternelle de *Samina* qui a incité son père à émigrer et l'a aidé financièrement à le faire parce qu'il ne réussissait pas en agriculture et c'était la guerre au Sri Lanka, la misère. Pour toute la famille, « *venir au Canada c'était comme un rêve* ». Il est à noter que ce très bref récit du départ du père de *Samina* pour le Canada tient du fait que celle-ci n'avait que six ans à ce moment-là.

Ce fut la « *grande joie* » lors de la réunification familiale au Québec après sept longues années d'attente, le père ayant été en difficultés financières pendant un long moment et incapable de les parrainer. Les enfants sont arrivés adolescents et les problèmes ont commencé peu après : « *lui, il s'attendait pas à ce qu'on soit aussi grands... on était plus des enfants... Je connais pas mon père* ».

Les deux membres de son couple actuel sont arrivés au Québec avec leur famille respective à l'adolescence. N'ayant que des frères, son mari n'a pas connu la rigidité et le contrôle que *Samina* a connu. Elle dit de son adolescence : « *Au Québec y'a plus de liberté [qu'au Sri Lanka], sauf que je n'ai pas connu cette liberté... j'étais comme un oiseau...enfermé dans une cage qui voyait d'autres oiseaux qui pouvaient voler partout, qui pouvaient voler...* ». Elle commente que son père est une exception et qu'elle a connu beaucoup de jeunes de sa culture plus libres qu'elle, quoique les filles soient plus contrôlées « *parce que les filles doivent être vierges... l'honneur de la famille dépend de la fille* ».

### 7.3.12 Violence

#### 7.3.12.1 *Violence dans sa famille d'origine*

Le père de *Samina* la soupçonne, à tort, affirme-t-elle, d'avoir des agissements sexuels 'incorrects'. Il se met à la questionner et à l'accuser de plus en plus souvent de ces agissements 'incorrects' au point de la harceler quotidiennement. Puis il commence à la conduire chaque jour au CEGEP et à la ramener, l'obligeant à faire signer son agenda scolaire par tous ses professeurs chaque jour. Puis « *il m'avait même fait un calendrier. Il disait 'ce jour-là, ce jour-là, ce jour-là, tu peux le faire (masturbation ou relation sexuelle) puis ce jour-là, ce jour-là, ce jour-là tu peux pas. C'était fou, je vous dis, c'était fou... puis après il voulait que je couche avec ma mère...* » afin que celle-ci ait un œil sur elle. Il utilise également la violence physique pour la faire avouer qu'elle fait des choses 'incorrectes' soit seule ou avec d'autres « *mais je refusais de reconnaître que je faisais ça...c'était pas vrai... il me frappait* ». Puis il se met à lire son agenda d'école où elle écrit son journal personnel, et à fouiller sa garde-robe et ses tiroirs à la recherche de quelques indices. Finalement, il la menace de lui « *casser les os* » et « *qu'il*



*allait me faire des marques sur mes 'parties' » puis « il a monté ma mère contre moi... j'avais peur qu'il me viole à la fin ». Samina subit donc de son père de la violence verbale, psychologique, physique et sexuelle, sa mère croyant plutôt son père qu'elle.*

### **7.3.12.2 Démarches pour sortir de cette violence**

Le jour où le père de Samina la menace de lui 'casser les os' et lui faire des marques sur ses 'parties', elle voit le psychologue du CEGEP qu'elle fréquente. Celui-ci « *m'a beaucoup aidée* » dit-elle. Il la réfère à une travailleuse sociale du CLSC qu'elle rencontre le jour même. Cette dernière trouve, le même jour, un centre d'hébergement pour jeunes en difficultés où elle est amenée par les policiers. Elle y reste une année et demi puis se réfugie dans une pension tenue par des religieuses où elle séjourne deux années pendant ses études universitaires. Elle quitte cette pension lors de son mariage.

### **7.3.12.3 Violence dans le jeune couple**

*Samina dit de son mari : « je trouve qu'il est contrôlant, mais [en même temps], qu'il ne l'est pas. Selon lui, il ne l'est pas... pis y'a toujours des chicanes : il se dit : 'comment ça, elle va étudier plus que moi!'... moi je pense que c'est ça [le problème] ».*

Puis elle raconte « *j'ai été très violente aussi avec lui verbalement... ce qui fait que oui, il m'a frappé à un moment donné... je l'avais traité de salop... c'est pas une raison non plus pour qu'il me frappe, c'est juste que après ça, on s'est reparlé* ». À la fin de l'entrevue elle commente « *c'est juste au quotidien, sur certains points, il a vraiment une 'tête dure'..., lui il a ses valeurs, il a ses peurs, et il agit en fonction de ça* ». Samina explique comment se passe habituellement la violence dans le couple :

*« on est pas d'accord sur certains points... lui, il trouve qu'il a raison... Il va discuter sauf que le ton va monter, je me frustre, il se frustre, pis on se parle pas... lui il me parle, je lui dis 'je veux rien savoir, arrête!' il continue, il continue... il me parle vraiment avec un ton élevé, puis moi aussi je lui parle comme ça. Quand y'a des chicanes grosses, on se parle pas. Ça c'est un des moyens qu'on a trouvé pour arrêter là. Moi j'arrête avant lui... [pour faire la paix] c'est lui souvent qui vient me voir pour reprendre 'le dialogue, faire la paix'... des fois ça m'arrive, moi aussi... ».*

La violence dans ce couple est donc de type majoritairement verbal et de style 'luttons de pouvoir'. *Samina* identifie un certain cycle (montée de tension, 'gros mots', puis retrait de part et d'autre, et l'un ou l'autre tentant de *faire la paix*. Elle n'identifie pas, pour l'instant, d'escalade de violence, la violence physique ayant eu lieu une fois. *Samina* a, à ce jour, 'gagné' le combat sur la religion et au niveau du '*moyen*' choisi pour faire cesser les querelles. La violence de ce couple peut être qualifiée de '*violence expressive*' dans le sens où elle spontanée, réciproque et, sauf en une occasion, symétrique. Le type de violence que vit ce couple tamoul, en partie éduqué au Québec, n'a rien de particulièrement lié à la culture.

### **7.3.13 Intervention**

*Samina* dit être satisfaite des interventions faites par le psychologue du CEGEP, la travailleuse sociale du CLSC et les intervenants du refuge pour jeunes en détresse. Le psychologue du CEGEP l'a cru, a constaté l'état de crise, lui a immédiatement trouvé une ressource, prenant rendez-vous pour elle et s'assurant qu'elle serait rencontrée le jour même et l'a, par la suite, suivie pour un temps. Au CLSC, elle a senti la travailleuse sociale plus réticente, au début, à croire son histoire. Finalement, elle lui trouve un hébergement et appelle les policiers pour l'accompagner chez-elle afin de récupérer ses effets personnels et la conduire au refuge pour jeunes en difficulté. Elle s'y est sentie 'à part', la plupart des jeunes y étant hébergé appartiennent à la culture majoritaire et sont décrocheurs, délinquants, toxicomanes, itinérants, voire suicidaires, ce qui ne correspond pas à son profil. Cette réalité a été difficile pour elle, mais les intervenants étaient « *gentils et compréhensifs* ». Des tâches étaient distribuées à chaque résident, ce qui, pour elle était acceptable, et chacun devait participer à une session de groupe chaque semaine, règlement auquel elle s'est pliée et au cours desquelles elle dit avoir beaucoup appris sur les problèmes des jeunes au Québec, sans que ces sessions l'aident personnellement. De tempérament indépendant, accoutumée à une vie de simplicité et de pauvreté ainsi qu'à être 'contrôlée', et très occupée avec ses études, *Samina* n'a pas eu trop de difficultés à s'adapter à la discipline et aux couvre-feux imposés dans les résidences où elle a séjourné (centre d'hébergement pour jeunes en difficulté suivi d'une résidence pour jeunes administrée par des religieuses). Tout a été « *bien correct* » sauf

pour un point que déplore Samina, *« les thérapeutes ne suivent pas les clients lorsqu'ils les réfèrent ailleurs... alors on se sent abandonné, comme... ils sont pas intéressés... ils appellent même pas pour demander si tout va bien »*.

Cette expérience, de se sentir abandonnée, a été vécu difficilement lorsqu'elle s'est retrouvée au centre d'hébergement, la travailleuse sociale du CLSC ne s'enquérant pas de son bien-être après l'y avoir référé. Cependant, elle l'a vécu plus durement lorsque, précédemment, son père l'avait amenée chez un psychiatre, disant à celui-ci que sa fille *« était folle »* et devait être *« réparée »*. Le psychiatre a écouté le père, posé quelques questions à Samina, puis le père décidant de ne plus y retourner, le psychiatre n'a jamais appelé Samina pour connaître son point-de-vue et vérifier sa sécurité. Elle a dû se débrouiller seule, sans connaissance des ressources et, en tant que nouvelle immigrante, à seize ans, s'est sentie abandonnée, laissée pour compte et en désarroi.

Quant à la thérapie pour les couples aux prises avec la violence elle dit :

*« pour nous aider là, je vois pas l'utilité d'aller toute seule [voir un thérapeute] moi je pense que c'est plus le couple qui doit travailler parce que, oui, une travailleuse sociale peut être là comme troisième personne pour voir clairement, pour démontrer, ce qui ne marche pas dans la façon d'agir de chacun... mais le couple doit travailler à ses propres problèmes »*.

## **CHAPITRE 8**

**AUTRES RÉSULTATS :  
DOSSIERS D'HOMMES VIOLENTS  
OBSERVATIONS  
DONNÉES QUANTITATIVES**

## 8. AUTRES RÉSULTATS

### 8.1 Examen de dossiers d'hommes violents

Afin de faciliter le repérage de ces quatre dossiers, des noms fictifs, en ordre alphabétique sont attribués à chacun des hommes dont le cas de violence est relaté. Ainsi le dossier 1 se nomme *Arun*; le dossier 2, *Biran*; le dossier 3, *Chirik*; le dossier 4, *Dolan*. Les dossiers ont été examinés en décembre 2002.

#### 8.1.1 Arun

*Arun* est gujarati. Il a 40 ans, est arrivé au Canada avec ses parents dans son adolescence, puis est retourné en Inde pour se marier il y a seize ans. Il a complété une deuxième année universitaire au Canada, travaille à temps plein en tant qu'acheteur. Il est père de deux filles. Il prend des médicaments qui l'aident à combattre les pressions qu'il vit à son lieu de travail. Le CLSC l'a référé à Pro-Gam, en 2002, suite à une intervention policière à son domicile. Son épouse a laissé tomber les charges. Il doit toutefois paraître à nouveau en cour en février 2003 pour violence conjugale. *Arun* s'est présenté aux deux entrevues d'évaluation puis n'est plus revenu.

Les policiers ont été appelés une première fois à son domicile pour violence conjugale en 1992. Ils l'ont relâché lui demandant de quitter les lieux quelques heures pour 'relaxer'. Ayant ainsi 'appris comment contrôler ses réactions à ses tensions' affirme *Arun*, il dit avoir quitté son foyer une vingtaine de fois, de lui-même, par la suite, lorsqu'il se sentait tendu. Comme problème principal, il identifie l'alcool qu'il consomme lorsqu'il se sent frustré. Il avoue se mettre en colère 'pour des riens'. Il mentionne aussi qu'il se fâche contre son épouse parce qu'elle n'aime pas le voir sortir pour jouer au cricket avec ses amis, qu'elle organise des visites dans la famille sans lui en parler d'abord et qu'elle ne lui parle pas des difficultés avec les enfants. Il se sent donc brimé dans son 'droit' à une vie sociale et 'mis de côté' en tant que père et chef de famille. À la question posée par le clinicien de l'organisme 'pourquoi consulte-t-il?' il répond « *to get help on what to do before behaving violently* ».

Les commentaires du clinicien révèlent qu'il s'agit d'un homme à l'air fatigué, paraissant plus vieux que son âge. *Arun* n'ose pas s'aventurer dans une thérapie de groupe de peur d'y rencontrer une 'connaissance' de sa communauté. Il pose plusieurs questions sur le processus thérapeutique et craint d'être jugé. Au début de la première entrevue, il minimise sa violence mais vers la fin, il avoue qu'il a tendance à gifler et à transférer ses frustrations du travail sur son épouse et ses enfants. Il dit vouloir apprendre à contrôler ses tendances. L'intervenant a l'impression qu'il cherche des 'trucs'. Lors de la deuxième rencontre, le clinicien indique qu'il s'agit d'un individu responsable, perfectionniste et contrôlant, plus confortable avec sa colère qu'avec ses sentiments d'impuissance et de peine, mais se montrant 'ouvert à se questionner'.

Les actions du clinicien: « *I told client that the [therapeutic] process involves self questioning, internal reflection and awareness about his behaviour patterns, beliefs, attitudes, etc... »*. Selon l'intervenant, *Arun* paraissait moins nerveux à la fin de la première session et était d'accord pour poursuivre l'intervention. Quant au fait qu'*Arun* ne s'est pas présenté aux sessions de groupe subséquentes aux entrevues d'évaluation, le clinicien commente que ce monsieur travaille de longues heures, qu'il habite très loin de l'organisme, qu'il a un horaire chargé et qu'il (le clinicien) n'est donc pas surpris qu'*Arun* ne soit pas revenu.

### 8.1.2 Biran

La Direction de la protection de la jeunesse est impliquée dans le cas de *Biran*, mais le dossier ne révèle pas si la mère ou le père ou les deux sont en cause. Il est d'origine sri lankaise, a 37 ans, est marié depuis quinze ans et père de quatre filles. Il a un emploi de maintenance. Suite aux conseils d'un ami, il cherche lui-même dans les pages jaunes un organisme d'aide pour hommes violents. C'est finalement un travailleur social qui le réfère à Pro-Gam. Il se présente à deux entrevues en novembre 2000, puis ne revient plus. Les quatre enfants sont en foyer d'accueil depuis juillet 2000, la consigne étant qu'ils y restent jusqu'à l'été 2001.

Une première intervention policière en juillet 1998 lui interdit d'entrer en contact avec sa famille pendant quelques jours, puis son épouse met fin aux poursuites. Au printemps 1999, il doit encore quitter la maison pour deux semaines, par ordonnance de cour. Lors des entrevues, il dit que depuis quatre mois il y a une amélioration dans les communications entre lui et son épouse.

Selon *Biran*, son épouse est à la source de ses comportements violents parce que 1) elle prend des décisions sans le consulter; 2) elle est paresseuse: «*she doesn't do enough around the house*»; 3) elle se fâche de l'aide 'exagérée' qu'il procure à ses amis et à sa famille; 4) elle le compare à d'autres hommes en tant que chef de famille et se plaint qu'il soit mauvais pourvoyeur; 5) elle laisse une famille amie, qui n'a que des fils, 'emprunter' fréquemment leur cadette pour des séjours prolongés, le privant de la présence de celle-ci; 6) elle manque d'intérêt pour leurs enfants, s'en occupe mal, lui demandant même de quitter son travail pour l'aider. Il dit qu'en avril 2000 'on' lui a demandé de quitter la maison mais, à son refus, «*wife was then 'ordered' to go to shelter with children*». Par la suite, la cour lui a ordonné de rester 'ailleurs' jusqu'à sa prochaine parution vingt jours plus tard. Il est alors parti travailler aux États-Unis pour quelques temps. Il dit aussi avoir eu des problèmes d'alcool, mais que cela est fini depuis une année.

Les commentaires du clinicien : *Biran* est attentif et se montre coopératif pendant les entrevues. Par contre, il ne croit pas avoir un problème de violence. Il se présente comme victime et dit craindre que son épouse soit placée en institution psychiatrique si elle demande de l'aide. La DPJ l'a déjà sommé de participer à des sessions d'aide pour alcooliques. «*He cried when spoke of not seeing children... fears losing them*» et prétend que son épouse a fait de fausses déclarations contre lui. Il se sent poussé au pied du mur par des amis de la famille et dit que son épouse le repousse, ignorant pourquoi «*she has always been this way*».

Les actions du clinicien : puisque monsieur nie avoir un problème de violence, le clinicien lui signale que l'organisme ne peut l'accepter. Il le réfère à des services de

‘counseling’ pour couples et familles et à des services pour pères et lui laisse savoir qu’il ferme son dossier.

### 8.1.3 Chirik

*Chirik* est un tamoul sri lankais. Il a 36 ans, est marié depuis six ans à une cinghalaise bouddhiste; il est père d’une fillette de quatre ans. Il travaille à temps partiel à faire des livraisons pour une compagnie appartenant à un ami, il gagne environ 150\$ par semaine. Un CLSC l’a référé à l’organisme.

Le dossier mentionne qu’il a quitté le Sri Lanka pour des raisons politiques, arrivant au Canada en 1995. *Chirik* dit avoir eu des relations sexuelles avec son épouse peu après le début de leur « *dating* ». Elle est originaire du sud du Sri Lanka, lui du nord. Il prétend que son épouse refuse de visiter sa famille, ce qui le fâche, et que « *he protected [her], so parents would not get bad impression* ».

*Chirik* raconte le dernier épisode de violence comme suit : Lors d’une livraison dans une autre province canadienne, ils avaient convenu que son épouse l’appellerait à une certaine heure. Elle ne l’a pas fait, c’est donc lui qui l’a appelée et lui a ‘crier des bêtises’, suite à quoi elle a pleuré et raccroché. À son retour il l’a confrontée, prétendant qu’elle l’avait provoqué, puis il l’a poussée et giflée lorsqu’elle lui a pointé une facture de téléphone élevée. Le lendemain matin, elle lui montre les marques qu’il lui a fait au visage et ne fait pas le café comme à l’habitude. Il décide de ‘lui parler’ alors qu’il se prépare à partir pour une livraison de cinq jours aux États-Unis. À son retour, la maison est vide. Il se rend à la station de police où il est arrêté pour assauts.

Les commentaires du clinicien : *Chirik* est coopératif, quoiqu’il soit venu consulter par ordre de la cour. Il reconnaît sa violence, mais ne croit pas avoir besoin d’aide pour violence conjugale : “*he claims he understands what he has to do in future so he will not behave violently, he will be a ‘yes-man’*,” signifiant qu’il ne confrontera plus son épouse, mais fera ce qu’elle veut. Le client dit se sentir honteux, regretter son comportement et être triste du fait que son épouse ne semble pas le manquer quand il



part en livraison : « *He expects wife to bring him peace after long work-day/trip, he fears legal consequences if he does not come to therapy and he does not identify need for help* » note le clinicien.

Les actions du clinicien : Il lui dit que la violence est un choix qu'il fait parce qu'il croit en avoir le privilège. Au terme du premier entretien, le clinicien lui demande de rappeler dans une semaine pour lui faire part de son intention de poursuivre ou non. Aucune mention n'est faite d'un second entretien.

#### 8.1.4 Dolan

*Dolan* est originaire du Sri Lanka, toutefois ce n'est pas clair dans le dossier s'il est tamoul ou cinghalais. Il parle le cinghalais. Il peut être bouddhiste, mais il dit avoir dû abandonner ses études universitaires à cause de la guerre et a demandé l'asile au Canada. Or le conflit au Sri Lanka se passe au Tamil Eelam, où se trouve les tamouls, ceux-ci étant majoritairement hindous, quelques-uns étant chrétiens. Voilà pourquoi nous l'incluons dans cette recherche. Il a trente ans, marié depuis sept ans et père d'un garçon et d'une fille nés au Koweït. Il est au Canada depuis l'été 2000. La famille vit de l'aide sociale. Au moment de la prise en charge de ce dossier par l'organisme, son épouse est en maison d'hébergement avec les enfants. Il se rend à neuf sessions de thérapie.

*Dolan* décrit sa relation conjugale comme suit : Il a rencontré son épouse au Koweït et l'a épousée contre le gré de ses parents. Il dit qu'au Koweït le couple a eu des arguments du fait que son épouse « *was allowing 'other Sri lankan women prostitutes' to enter their home because they would sweet-talk her into giving them belongings* ». (N.B. aucune question n'est posée clarifiant ce qu'il entend par '*other Sri lankan women prostitutes*'. Puis elle a coupé ses longs cheveux « *because she knew he liked her long hair...he physically abused her* ». Il raconte l'épisode qui l'a mené à la cour comme suit : Son épouse refuse de l'accompagner à la cour d'immigration en vue de l'obtention de son statut de réfugié, le menaçant d'appeler la police s'il 'insiste'. Il la frappe, elle le pousse et il lui assène des coups dans le dos. Puis, parti à la recherche d'un emploi qu'il n'obtient pas, il revient à la maison pour la trouver vide. La nuit venue, il appelle le

poste de police. Les policiers l'informent que son épouse est en maison d'hébergement. Il se rend au poste de police le lendemain. On le réfère au CLSC qui, à son tour, le réfère à Pro-Gam.

Selon lui, les raisons (causes et déclencheurs) de sa violence sont : 1) les provocations de son épouse, son refus de l'accompagner à la cour d'immigration en particulier; 2) ses propres provocations envers son épouse telles « *told his wife not talk to certain people, giving her 'advice', criticizing her for not being responsible* »; 3) sa crainte de perdre son épouse et ses enfants; 4) « *feeling hurt* »; 5) sa peur et son impuissance face à sa migration; 6) un cumul de frustrations; 7) des accusations injustes.

*Dolan* décrit la violence comme : 1) verbale et psychologique : « *yelling, criticizing, giving mean look* », insulter et empêcher son épouse de parler à certaines personnes. 2) Physique : briser des assiettes (pleines de nourriture) et lancer divers ustensiles de cuisine, la gifler, la retenir, l'asséner de coups « *punching* ». Il dit que la violence verbale et psychologique ainsi que « *saisir, étreindre et retenir l'autre* » sont des gestes mutuels entre lui et son épouse. Les épisodes de violence ont eu comme conséquences, pour les deux « *fear of break-up* », « *crying* » et « *stomach pains* »; pour lui, « *guilt and shame* » et « *lacerations and cuts* »; pour elle « *bruises* ». *Dolan* reconnaît sa violence et est fortement motivé à changer ses comportements et à apprendre à gérer ses émotions « *when wife yells at him* ».

Les commentaires du clinicien : *Dolan* est coopératif, obéissant aux ordonnances de la cour, honteux de parler à sa famille et à ses amis de sa situation et n'ayant aucune relation significative dans sa vie autre que son épouse et ses enfants. Il est également : 1) sévèrement dépressif; 2) suicidaire (ayant été hospitalisé suite à une tentative de suicide, médicamenté et suivi par un organisme d'aide aux personnes suicidaires); 3) souffrant de grandes et nombreuses peurs et sentiments d'impuissance; 4) nerveux, tendu et fragile; 5) préoccupé au point d'avoir l'esprit souvent 'absent'; 5) écrasé et accablé « *overwhelmed* » par ses multiples inquiétudes (statut précaire de demandeur d'asile, criminalisé dû à sa violence, problèmes financiers); 6) éprouvant le besoin de se sentir

important et voulu; 7) confus par rapport au Canada qu'il blâme pour ses multiples problèmes, se percevant comme victime des lois canadiennes et de certaines personnes qui ont « *pollué son épouse* ». Sa consommation d'alcool et de cigarettes augmente lors de ses pensées suicidaires, alors que *Dolan* dit boire uniquement en vacances.

Vers la fin de la période de thérapie, l'épouse a laissé tomber les charges contre lui et la famille est de nouveau réunie. *Dolan* est en probation pour une année durant laquelle il doit garder la paix avec son épouse. Il dit que « *wife has admitted her friends 'polluted' their relationship* » et que « *wife is obedient and kids are now perfect* ». Lors de la dernière session il est plus détendu, plus présent et rit dans le groupe. Le clinicien laisse également une note au dossier à l'effet que *Dolan* dit être d'une culture différente des autres membres du groupe thérapeutique et qu'il ne s'identifie pas à eux. C'est son engagement dans le processus thérapeutique, issu de sa détermination de retrouver sa famille, qui le garde en thérapie. En outre, le clinicien signale que « *he feels scared when he hears others speak of ruptured relationships* ».

Les tableaux XII, XIII et XIV regroupent les raisons invoquées dans ces quatre dossiers de conjoints violents pour leur violence conjugale, les perceptions du clinicien de ces clients et les manifestations de violence décrites par ces clients.

**TABLEAU XII. Raisons invoquées par les hommes pour leur violence envers leurs épouses**

Alcool en tant que déclencheur	3 cas
Peine/frustration causé par : sentiment de rejet, 'mise de côté' ou non-intérêt pour lui de l'épouse	3 cas
Cumul de tensions / frustrations dans le monde extérieur, 'transféré' sur femmes et enfants	2 cas
Épouse : provocation, refus de complaire, non soumission, confrontation	2 cas
Peurs de perdre femme et enfants	2 cas
Critique de l'épouse de mauvais pourvoyeur & d'aide trop importante à la famille et aux amis	1 cas
Critique de l'épouse des sorties trop fréquentes du mari avec ses amis	1 cas
Mère insatisfaisante, épouse paresseuse	1 cas
Sentiments d'impuissance	1 cas
Petites choses de la vie	1 cas

© M. Loiselle, thèse doctorale, déc. 2003

**TABLEAU XIII. Perceptions du clinicien de ces clients**

<b>Leurs attitudes face à la violence et à la thérapie :</b>	
> Coopératifs, 'ouvert à se questionner'	4 cas
> Reconnaissance de leur violence	3 cas
> Attitude d'apprentissage (vouloir apprendre ou avoir appris)	3 cas
> Motivés, attentifs	2 cas
> Honteux (face à la famille et aux connaissances) et sentiments de regrets exprimés	2 cas
> Victimes	2 cas
> Obéissant aux ordonnances de la cour (seul cas suivi)	1 cas
> Responsable, perfectionniste et contrôlant	1 cas
> Plus confortable avec un sentiment de colère, que la peine et l'impuissance	1 cas
> Négation du problème de violence	1 cas
<b>Leurs sentiments et émotions</b>	
> Peurs multiples – principalement celle de rupture et perte de femme et enfants	3 cas
> Besoin de se sentir importants, voulus, nécessaires à leur épouse	2 cas
> Peur que leur situation soit connue de la famille et de la communauté	2 cas
> Peur (et soupçon) de l'influence de la terre d'accueil sur l'épouse	2 cas
> L'air fatigué, préoccupé	1 cas
> L'air écrasé, accablé ( <i>overwhelmed</i> ) (cas suivi)	1 cas
> Fragile, dépressif, impuissant, suicidaire (cas suivi)	1 cas
> Peur que l'épouse soit considérée mentalement inapte	1 cas

© M. Loiselle, thèse doctorale, déc. 2003

TABLEAU XIV. Manifestations de violence décrites par ces clients

<b><u>TYPES</u></b>	<b><u>QUI?</u></b>
<b>Violence verbale :</b>	
> cris	mutuel
> critiques	mutuel
> style de communication conflictuel	mutuel
<b>Violence psychologique :</b>	
> menaces	mutuel
> insultes	unilatéral (lui)
> contrôle des contacts de l'épouse avec certaines personnes	unilatéral (lui)
> donner des conseils ('advice') sur un ton péremptoire	unilatéral (lui)
> regards menaçants	unilatéral (lui)
<b>Violence physique :</b>	
> gifler	unilatéral (lui)
> donner des coups (à répétition) – ('punching'), coups de pieds	unilatéral (lui)
> pousser, saisir, étreindre, retenir	mutuel
> lancement et bris d'objets	unilatéral (lui)

© M. Loiselle, thèse doctorale, déc. 2003

## 8.2 Observations lors de rencontres informelles et de fêtes hindoues

Huit informateurs-clés hindous ont reçu l'intervieweuse à leur domicile. Si, dans chaque demeure, on retrouve quelque part un petit autel orné d'images de dieux et de déesses et autres objets servant au culte, son élaboration varie substantiellement d'un foyer à l'autre. Dans une des maisons visitées, outre un temple hautement décoré dans une alcôve du salon, Krishna et autres déités tapissent tous les murs du salon. Dans d'autres, on retrouve une simple tablette, plus ou moins ornée, perchée sur un mur d'une chambre à coucher. Entre ces deux extrêmes, maintes nuances existent, témoignant des degrés variés de la place qu'occupent les pratiques religieuses dans une famille hindoue.

Au niveau de l'aspect physique des foyers, la diversité règne : les éléments du décor de deux foyers d'immigrants de longue date nous signalent qu'ils se sentent davantage canadiens qu'indiens; deux autres nous plongent tout droit en Asie du sud, tandis qu'une autre intègre les deux cultures. Dans quatre minuscules appartements d'immigrants arrivés au cours des années 90, mobilier et accessoires sont réduits au strict minimum, les occupants parlant de leurs économies en vue de l'achat, le plus tôt possible,

d'une maison. Dans deux unités nucléaires avec enfants d'âges scolaires, nous avons pu constater qu'une seule chambre à coucher, munie d'un lit ou d'un simple matelas '*king size*' forme un espace commun de repos que partagent parents et enfants.

Chez l'un des répondants, il était impérieux que nous goûtions à 'l'excellente' cuisine de son épouse dont il est manifestement fier. L'assiette, d'une nourriture végétarienne variée et minutieusement agencée, a été servie avec une élégante courtoisie : présentée avec les deux mains et une légère flexion de politesse. Chez un autre répondant, madame était là, à notre arrivée. Les présentations faites, elle est partie chez une amie voisine pour la durée de l'entrevue. Vers le milieu de l'entrevue, monsieur demande si nous prendrions un verre de jus. Nous acceptons et il part alors dans la cuisinette, mais en ressort les mains vides. Quelques instants plus tard madame arrive et nous présente, avec les mêmes gestes élégants et courtois décrits plus haut, le verre de jus. Monsieur était donc entré dans la cuisinette pour téléphoner à madame afin qu'elle vienne offrir le jus. Était-ce par principe? Était-ce parce qu'il se sentait gauche d'accomplir une tâche féminine? Ou était-ce pour prouver à son épouse que tout était 'correct' entre nous? Nous l'ignorons. Surprise du scénario, nous n'avons ni osé commenter ni posé de question. Partout où on nous a servi à boire ou à manger, le service était accompli avec une semblable élégance silencieuse et respectueuse mêlée de gêne et de fierté, sauf à un endroit : là où la belle-mère est venue au salon, lieu de l'entrevue et, d'un geste agressif et d'un air autoritaire qui en disait long, a commandé, d'un signe de tête, à sa belle-fille de nous servir le thé et les biscuits qu'elle apportait.

Les deux festivals auxquels nous avons assistés nous ont confirmé que culture, esprit communautaire et religion s'entremêlent pour les hindous. Cette thèse n'est pas à propos de l'hindouisme et de ses pratiques religieuses, mais se questionne sur la place de la femme dans l'hindouisme et le rôle du communautaire dans cette religion. Nous limitons par conséquent nos observations à ces deux aspects.

Quoique la femme ne soit pas 'prêtre', elle initie certains rituels, par exemple, l'offrande de nourriture aux dieux et sa redistribution à tous les participants. Elle initie

aussi la danse –rituel religieux dans l'hindouisme-, à laquelle tous participent, lors de la fête de *Diwali* par exemple. Quand l'espace disponible dans le temple ne peut accommoder toute la foule présente, il est réservé aux femmes qui entrent et sortent à leur gré, les hommes s'occupant des préparatifs pour les cérémonies extérieures subséquentes. Telle la vie quotidienne où la ségrégation des sexes est de rigueur, les temples et les festivals sont des lieux de rencontre des femmes entre elles et des hommes entre eux, les enfants faisant librement la navette entre l'un et l'autre parent. L'atmosphère y est à la fois solennelle, flexible, joyeuse et conviviale, amalgamant le sacré et le plaisir communautaire en un tout cohérent. La nourriture y abonde et les enfants s'y amusent. À la fête tamoule en l'honneur du dieu *Murugan*, à laquelle bien au-delà de 1 000 personnes participaient, un amas de coconuts, une montagne de fruits et de nombreux plats cuisinés ont été présentés au dieu, puis distribués à tous les participants. Personne ne revient du temple le ventre et les mains vides. Un autre point mérite une mention. Le cuir étant peau morte, il est considéré 'impur'. Conséquemment, tout objet de cuir doit être laissé à la porte du temple. Un kiosque est donc organisé à cet effet par les 'intouchables' (hors-castes) de la communauté. Pour une modique somme, les chaussures, ceintures, porte-monnaies et autres objets de cuir y sont gardés. C'est ainsi que, dans les mots d'un de nos répondants présent à ce festival, *«you know... the poor, they can earn a little money»*, se gardant de nommer 'l'intouchabilité'.

### **8.3 Saisie de quelques données quantitatives**

#### **8.3.1 Immigrants de l'Inde et du Sri Lanka au Québec, selon 3 variables :**

Afin d'obtenir les dernières statistiques sur les immigrants en provenance de l'Inde et du Sri Lanka de 1985 à 2002, l'auteure de cette thèse a fait une demande, en juillet 2003, à la Direction de la recherche du Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration du Québec (MRCI), selon trois variables : 1) les ratios selon les catégories d'immigrants; 2) selon le sexe et 3) selon la province d'origine de l'Inde. Les données pour les deux premières catégories sont disponibles au MRCI (voir tableau XV).

Les données pour la troisième catégorie proviennent de Statistique Canada, recensement 2001, et ne sont disponibles que sous la rubrique « Langues maternelles

détaillées : indo-iraniennes et dravidiennes » (Stat. Can. 2003). Ces données incluent tous les ressortissants de l'Inde et du Sri Lanka habitant au Québec, quelque soit leur durée de séjour. Elles constituent un indice assez fiable de la province d'origine des immigrants indiens. Pour leur part, les citoyens du Québec parlant le tamoul sont, en forte majorité, d'origine sri lankaise. On remarque toutefois que les nombres indiqués sous 'langue d'origine' ne correspondent pas aux nombres sous les rubriques 'catégories d'immigrants' et 'sexe' dans le tableau XV. Ceux-ci devraient être plus élevés que les premiers pour les sri lankais autant que pour les indiens. Les données de Statistique Canada pour la langue maternelle se fondent sur un échantillonnage de 20%, il est possible que ce fait en explique la discordance. Il est également possible qu'un nombre beaucoup plus grand d'Indiens ait immigré au Canada et au Québec avant les années 80.

Ces données fournissent une approximation des proportions d'immigrants en provenance des zones de conflits, arrivés majoritairement en tant que requérants du statut de réfugié et paraissant sous la rubrique 'réfugiés' dans le tableau. On remarque des nombres élevés de 'pendjabis' et de 'tamouls sri lankais' comparativement aux autres groupes linguistiques. Le tableau XV indique aussi le taux d'immigrants indiens et srilankais ayant expérimenté une réunification familiale, catégorie d'immigrants vulnérables à la violence intrafamiliale, selon les écrits. Pour leur part, les ratios relatifs au sexe indiquent que nombres d'hommes indiens et sri lankais doivent retourner dans leur pays d'origine s'ils tiennent à contracter un mariage endogame, ce qui, selon les écrits et les résultats de cette recherche, est majoritairement le cas.



TABLEAU XV. Les immigrants de l'Inde et du Sri Lanka arrivés au Québec entre 1985 et 2002

Immigrants de l'Inde et du Sri Lanka arrivés au Québec entre 1985 et 2002

	<u>INDE</u>		<u>SRI LANKA</u>		<u>TOTAL/MOYENNE</u>	
	N	%	N	%	N	%
<b>Selon la catégorie d'immigration :</b>						
> Immigration économique	4 176	24,3	2 647	16,4	6 823	20,5
> Regroupement familial	8 954	52,1	4 388	27,3	13 342	39,5
> Réfugiés*	<u>4 046</u>	23,6	<u>9 060</u>	56,3	<u>13 106</u>	<u>40,0</u>
<b>TOTAL</b>	<b>17 176</b>		<b>16 095</b>		<b>33 271</b>	<b>100</b>
<b>Selon les sexe :</b>						
> Masculin	9 042	52,6	8 718	54,2	17 760	53,4
> Féminin	<u>8 134</u>	47,4	<u>7 377</u>	45,8	<u>15 511</u>	<u>46,6</u>
<b>TOTAL</b>	<b>17 176</b>		<b>16 095</b>		<b>33 271</b>	<b>100</b>
<b>Selon la langue d'origine :**</b>						
<b>--- langues aryennes :</b>						
> Bengali	6 845 (il est possible que certains proviennent du Bangladesh)					
> Cinghalais	780					
> Gujarati	5 800					
> Hindi	1 850					
> Marathi	115					
> Ourdou	6 050 (majoritairement musulmans pakistanais, mais pas tous)					
> Pendjabi	9 900 (ils peuvent provenir de l'Inde ou du Pakistan)					
> Sindhi	360					
> Autres langues aryennes	500 +/-					
<b>--- langues dravidiennes :</b>						
> Kannada	75					
> Malayalam	270					
> Tamoul	11 095 (possible qu'un nombre soit de l'Inde)					
> Telougou	115					
> Autres langues dravidiennes	<u>10</u>					
<b>TOTAL</b>	<b>31 880</b>		<b>11 875</b>			

\* Cette catérogie n'incluent que ceux ayant été officiellement acceptés comme réfugiés. Les revendicateurs de statut de réfugié non encore reconnus ne sont pas comptés dans ces chiffres.

\*\* Ces données incluent tous les immigrants de l'Inde et du Sri Lanka, quelque soit leur durée de séjour au Canada.

© M. Loiselle, thèse doctorale, déc. 2003

© M. Loiselle, thèse doctorale, déc. 2003

### 8.3.2 Prévalence de violence intrafamiliale en milieu hindou à Montréal

Dans un souci de connaître, de façon aussi précise que possible, l'état de la situation au niveau de la prévalence des cas hindous connus de violence intrafamiliale à Montréal, la chercheuse s'est renseignée auprès de trois sources : 1) le service de police de la communauté urbaine de Montréal; 2) les CLSC de Côte-des-Neiges et de Parc Extension et 3) une liste des cas parus en cour à Montréal compilée sur une période de sept mois.

La première source contactée, les services policiers, est dans l'impossibilité de fournir l'information recherchée pour cette étude, la politique étant de ne livrer que les renseignements généraux sur les cas d'intervention policière en matière de violence conjugale (ou intrafamiliale), toutes ethnies confondues.

La deuxième source contactée, 2 CLSC : Le service de documentation du CLSC Côte-des-Neiges a enregistré, entre le 1<sup>er</sup> avril 2002 et le 31 mars 2003, un cas indien et dix-huit cas sri lankais d'intervention pour violence conjugale (d'un courriel personnel reçu à l'été 2003 de la responsable des systèmes d'information). Le Rapport annuel 2001-2002 du CLSC indique que 2,4% (environ 2 200 personnes) de la population totale, 84 125 résidents, des quartiers Côte-des-Neiges et Snowdon conjoints, parlent tamoul. Les autres langues, comptant chacune moins de 2% de la population, ne paraissent pas au rapport. Ces données indiquent tout-de-même un nombre significativement plus élevé de sri lankais demandant l'aide du CLSC pour des problèmes de violence conjugale que la population indienne, les différences n'étant pas aussi importantes dans la population générale. Tout comme pour le quartier Parc Extension (statistiques indiquées ci-après) toutes les langues indiennes réunies dans le quartier Côte-des-Neiges forment possiblement une population plus importante que celle issue du Sri Lanka.

Les statistiques du CLSC de Parc Extension, (reçues par courriel personnel) basée sur le recensement de 1996 au niveau des langues parlées, révèlent que les ressortissants de l'Inde et du Sri Lanka comptent pour 17% (5 000) de la population totale de ce quartier d'environ 30 000 habitants (proportion probablement plus élevée aujourd'hui). Les langues maternelles sont le pendjabi, 1 500 personnes; le bengali, 1 250; le tamoul, 1 200 et le gujarati, 1 050, donc 3 800 ressortissants de l'Inde (pendjabis, bengalis et gujaratis), et environ 1 200 du Sri Lanka (tamouls). Pour l'année 2001-2002, les statistiques du CLSC indiquent que les intervenants ont traité 53 cas de violence conjugale, dont trois d'origine indienne et trois d'origine sri lankaise, ce qui constitue 11% de tous les cas aidés pour violence conjugale au cours de cette période. Ces données révèlent deux points : 1) le taux de personnes en provenance de cette région du monde, majoritairement hindous et sikhs, qui demandent l'aide du CLSC pour violence conjugale

est substantiellement inférieure à la proportion de leur population sur ce territoire; 2) la proportion de sri lankais qui recherche l'aide du CLSC en matière de violence conjugale est significativement supérieure à celle des indiens.

Notre troisième source provient d'une liste de cas comparus en cour pour violence conjugale à Montréal. Ces données ont été compilées sur une période de sept mois, par des travailleuses sociales du CLSC du Plateau Mont-Royal oeuvrant au sein du programme « *Côté cour* », pour le compte d'une étude entreprise par Oxman-Martinez et al (2002). Ces données sur les victimes révèlent vingt-sept cas indiens et quinze cas tamouls sri lankais ayant comparus en cour pour violence conjugale entre le 1<sup>er</sup> novembre 2001 et le 31 mai 2002. De ces quarante deux victimes, vingt-trois sont de langue tamoule, quinze de langue pendjabi, et les quatre autres parlent l'une de trois autres langues indiennes. Dix-neuf sur un total de quarante-deux femmes parlent l'une des deux langues officielles du Canada. Une forte proportion réside au Canada depuis cinq ans et moins : ces femmes sont soit citoyennes canadiennes ou résidentes permanentes. Le tableau XVI fournit les détails de ces données.

**TABLEAU XVI : Indiens et sri lankais comparus en cour pour violence conjugale à Montréal : période de 7 mois : (1<sup>er</sup> novembre 2001 au 31 mai, 2002) – données sur les victimes.**

<u>PAYS</u>	<u>1<sup>er</sup> LANGUE</u>	<u>LANGUE CAN.</u>	<u>STATUT D'IMMIGR.</u>	<u>ANNÉES DE RÉS.</u>
<b>Inde</b>	Pendjabi 15	Anglais 11	Citoyennes Can. 12	0 à 5 ans 12
	Tamoule 8	Français 0	Rés. permanentes 14	6 à 10 ans 10
	Urdu 2	Aucune 16	En attente de statut 1	11 à 20 ans 3
	Hindi 1			21 ans et plus 2
	Gujarati 1			
<b>TOTAL</b>	<b>27</b>	<b>27</b>	<b>27</b>	<b>27</b>
<b>Sri Lanka</b>	Tamoule 15	Anglais 6	Citoyennes Can. 4	0 à 5 ans 7
		Français 1	Rés. Permanentes 10	6 à 10 ans 6
		Aucune 8	En attente de statut 1	11 à 20 ans 2
<b>TOTAL</b>	<b>15</b>	<b>15</b>	<b>15</b>	<b>15</b>

**TOTAL DES CAS : 42**

(N.B.1 : L'information sur la religion n'est pas disponible. Ces cas incluent des hindous, des sikhs (le sikhisme étant une réforme de l'hindouisme) et, possiblement, quelques chrétiens tamouls sri lankais)

(N.B.2 : Ce tableau dérive de fiches de renseignements obtenus des chercheurs principaux de l'étude effectuée par Oxman-Martinez et al. 2002. Il a été compilé spécifiquement pour la présente étude).

© M. Loisel, thèse doctorale, déc. 2003

Nous remarquons la forte proportion des personnes de langues tamoule et pendjabi dans ce tableau. Selon Statistique Canada (2001) et le MRCI (2003), (tableau XV) la région métropolitaine de Montréal compte environ 12 000 tamouls et 30 000 ressortissants de l'Inde. Les tamouls représentent donc environ 26% de la population hindoue de Montréal, mais 54% des cas hindous comparus en cour pour violence conjugale, et les pendjabis comptent pour 22% de cette population et 26% des cas indiens de cour en violence conjugale. Aucune analyse n'a été trouvée expliquant ces écarts significatifs. Il est possible que les conflits armés au Sri Lanka et au Pendjab fournissent une partie de l'explication ou qu'un cumul de stress dû au statut précaire de demandeurs d'asile d'une majorité d'entre eux soit en cause. Il est également possible que les femmes tamoules et, dans une moindre mesure, les femmes pendjabis, tolèrent moins la violence que les autres indiennes ou encore, que leurs communautés soutiennent davantage les femmes violentées que les communautés d'autres régions, permettant ainsi à ces femmes de la dénoncer. Une analyse approfondie de ces données quantitatives dépasse toutefois les objectifs de la présente recherche. Une parenthèse ici s'impose : la plupart des indiens pendjabis sont sikhs. Nous les incluons ici, car le sikhisme est une réforme de l'hindouisme et en a conservé la majorité des caractéristiques pertinentes à cette recherche: une forte conscience hiérarchique; les mariages arrangés avec dot; une vision similaire des sexes et des relations homme-femme; la structure familiale jointe et la croyance au *karma* et à la réincarnation (Macropaedia, 2002, v.27 :284).

Autres remarques sur ce tableau : la quasi-totalité des victimes de violence conjugale réside au Québec depuis moins de 10 ans –la majorité de celles-ci depuis moins de 5 ans-, et jouissent d'un statut permanent, (citoyennes canadiennes ou résidentes permanentes) donc sécuritaire. Nous n'avons pas trouvé de données à savoir si ces femmes ont attendu la confirmation de leur statut de résidentes permanentes avant de dénoncer la violence de leur conjoint. Nous constatons aussi que leur temps de séjour au Québec correspond à la 'phase de décompensation' ou 'phase du repli' du processus post-migratoire, mentionnée dans notre recension des écrits, ce qui peut expliquer la concentration de cas de cour en violence conjugale dans cette période.

## **CHAPITRE 9**

### **DISCUSSION DES RÉSULTATS**

## **9. DISCUSSION DES RÉSULTATS**

### **Comparaisons entre les données et liens avec les écrits**

#### **9.1 La communauté, incluant les concepts de caste et de classe**

Les informateurs clés et les intervenantes participant à cette recherche sont unanimes sur la place importante que tient la communauté, identifiée comme un tout, entourant et régulant la vie des individus et des familles. Les informateurs clés ne se réfèrent toutefois pas nécessairement tous à la même entité quand ils parlent de 'la communauté': il peut s'agir de membres d'une même caste ou sous-caste, d'une même classe sociale, d'un même village ou région d'origine. Les questions d'honneur et de réputation de la famille dans la communauté, de 'sauvegarde de la face' devant la communauté, d'ostracisme, de rejet et d'isolement des membres déviants, les femmes particulièrement, sont des thèmes récurrents dans les écrits sur les sociétés collectivistes, hindoue en particulier : (Cohen-Emerique, 1990; Dalrymple, 1994; Dion & Dion, 1993; Legault & Bourque, 2000; Shirwadkar, 2003). Nos répondants confirment ces écrits. Ainsi, par exemple, de façon générale, nos informateurs clés indiquent que le commérage dans la communauté hindoue tient ses membres en laisse, ceux-ci craignant de perdre la face et l'honneur de la famille s'ils dévient des normes, confirmant ainsi l'énoncé de Shirwadkar (2003) à cet effet.

Nous n'avons toutefois pas trouvé d'écrits sur l'importance de deux fonctions assumées par la communauté et ayant pour but le maintien de l'ordre sociétal : celle de balises contrôlantes et celle de punitions communautaires visant à maintenir, non seulement les femmes, dans 'le droit chemin' selon leur rôle, mais les hommes à tendances délinquantes, allant jusqu'à l'ostracisme s'ils refusent de se rétracter. Cette donnée constitue un résultat particulier de cette recherche mentionné par cinq de nos répondants dont trois informateurs clés masculins.

Quant à l'esprit hiérarchique et à l'influence de la caste et de la classe sur l'identité des individus et des familles, le consensus est général : une conscience hiérarchique ferme ressort des énoncés d'une forte majorité de nos informateurs clés de l'Inde du nord. Ces résultats confirment les écrits de Dalrymple (1994), de Dumont

(1966) et de Tyler (1973) sur l'esprit hiérarchique hindou hautement développé en Inde. Nous constatons également que plusieurs de nos informateurs clés indiens d'origine urbaine utilisent les termes caste et classe de façon interchangeable, se référant plus souvent à la dernière qu'à la première, confirmant ainsi les écrits à savoir que le concept de caste se transpose en classe dans la sphère publique en milieu urbain. Pour leur part, nos répondants d'origine rurale ne mentionnent pas la classe. Dans la sphère privée, il en va toutefois autrement : les écrits et toutes nos catégories de répondants affirment que la caste, même en milieux urbain et immigrant, demeure un élément primordial dans le choix d'un candidat au mariage.

Pour leur part, nos répondants sri lankais expriment une moins grande préoccupation pour les hiérarchies, qu'elles soient de caste, de genre ou de pigmentation de la peau, et le terme 'classe' n'entre pas dans leurs discours. Selon les écrits recensés, la société sri lankaise est généralement plus instruite que la société indienne, du nord surtout, et l'écart éducationnel entre les genres beaucoup moindre.

## **9.2 La famille, la maisonnée, le mariage et les relations de couple**

### **9.2.1 La famille**

Que la famille soit un tout indivisible, que son honneur, la solidarité de ses membres et le bien-être familial transcendent le bien-être individuel sont des concepts manifestes à travers tous les écrits recensés et les vidéos visionnés sur le sujet ainsi que dans les discours des informateurs clés et des intervenantes de cette étude. L'implication de l'ensemble familial dans la vie privée de ses membres, les mariages en particulier, ainsi que le concept de 'mariage entre deux familles' plutôt qu'entre deux individus sont également exprimés dans les discours de la grande majorité de nos répondants.

### **9.2.2 La maisonnée**

Cette recherche indique que la maisonnée hindoue traditionnelle, jointe, à gouvernance gérontocratique, est relativement rare chez les immigrants, confirmant les écrits de Vatz Laaroussi (2000) à savoir que les familles tendent à se 'nucléariser' lors du processus migratoire. Nos informateurs clés décrivent toutefois divers scénarios de

réunifications familiales, de parrainages de parents âgés et d'insertion de membres de la famille élargie dans des unités nucléaires au fil de leur migration. Le concept '**d'unité nucléaire extensible**' décrit donc le plus fidèlement ces maisonnées où des va-et-vient entre les maisonnées et des séjours prolongés chez l'un et chez l'autre sont monnaie courante. Certaines de ces 'extensions' aux unités nucléaires perturbent substantiellement les dynamiques relationnelles familiales, notamment l'arrivée d'une belle-mère parrainée. Cependant, quoiqu'il y ait un fort consensus entre les informateurs-clés et les intervenantes sur le fait du déséquilibre familial engendré par l'insertion des belles-mères dans les unités nucléaires, ces deux catégories de répondants rapportent des problèmes inverses à cet effet:

- Certains informateurs clés expriment des inquiétudes face au nombre 'alarmant' de personnes âgées parrainées, belles-mères en particulier, qui se trouvent négligées, maltraitées et victimes d'abus de la part de leurs fils et de leurs belles-filles. Dans ce scénario, le pouvoir entre belle-mère et belle-fille est renversé en raison de deux faits : l'isolement social de la belle-mère et la contribution monétaire de la belle-fille à son parrainage.
- De leur côté, les intervenantes mentionnent que l'arrivée d'une belle-mère déloge et dégrade la jeune épouse, les premières ayant tendance à prendre les rennes des affaires domestiques, imposant le 'respect' à leurs belles-filles et attirant leurs fils de leur côté. Selon les intervenantes, ce scénario donne lieu à des luttes de pouvoir et à de la violence souvent 'conjuguée'.

Ces descriptions divergentes de l'insertion des belles-mères parrainées dans les jeunes ménages immigrants nucléarisés démontrent la complexité et la diversité des types de dynamiques familiales possibles dans ce milieu.

Les facteurs de risque de violence diffèrent selon le type de maisonnée. Ainsi, plus il y a de personnes détenant un cumul de sources de pouvoirs (genre, âge, caste, classe, position dans la famille, connaissance de l'environnement) dans la maisonnée, plus le risque est grand que le membre minoritaire, voire 'importé', soit victime d'abus et de violences multiples et qu'il serve de bouc-émissaire à la famille. Le type 1, 'maisonnée jointe', où prévaut une gérance gérontocratique, est celui qui vulnérabilise le plus la jeune épouse parrainée, celle-ci se trouvant inférieure aux membres de sa belle-famille sous plusieurs angles. On peut retrouver dans ce type de foyer du contrôle, des



abus et de la violence surtout ‘conjugués’. À cet effet, nos répondants hindous confirment trois points mentionnés dans certains écrits (Cocagnac, 1984; Das, 1999; Derné, 1995; Guzder & Krishna, 1991; Narayan, 1997) et démontrés dans le vidéo *Bold Steps* : 1) l’épouse, surtout immigrante et parrainée, risque de subir des abus de types ‘devoirs contraignants’ de la part des beaux-parents dans cette structure; 2) elle risque la violence verbale et psychologique et le contrôle de sa vie privée de la part de la belle-mère; 3) elle risque de perdre l’estime et la compassion de son mari si elle ose se plaindre de son traitement dans sa belle-famille. Le type 2, unité nucléaire ‘extensionnée’ prête flanc à l’émergence de triangles relationnels mettant à risque d’abus ou de négligence la personne considérée comme un fardeau économique, en l’occurrence, la parrainée, celle-ci pouvant être l’épouse ou la belle-mère. Le type 3 : unité nucléaire, où l’épouse se trouve isolée, met celle-ci à risque d’éruption de violence ‘conjugale’.

Cette recherche révèle également des facettes positives des différents types de maisonnées : les informateurs clés révèlent que nombre d’hommes hindous vivant en unités nucléaires aident davantage à la maison et tendent à se rapprocher de leurs épouses et à démocratiser l’environnement familial. Quant aux maisonnées ‘extensionnées’ ou ‘jointes’, elles peuvent tenir lieu d’écrans protecteurs contre la violence conjugale, là où les relations belle-mère – belle-fille sont bonnes, selon quelques répondantes sud-asiatiques. Nous n’avons trouvé aucun écrit corroborant ces états de fait.

### **9.2.3 Le mariage et les relations de couple**

Les descriptions, émanant des écrits (HolyIndia, 2003, Jeevansanthi, 2003) et des informateurs clés, du processus menant à la formation du couple (figure 5), et des relations attendues entre les membres de ce dernier, indiquent que l’esprit hindou valorise d’abord la sécurité, la stabilité et la longévité des relations, l’harmonie de l’ensemble, le devoir accompli, l’oubli de soi au profit du groupe et l’ordre sociétal. Dans cette culture, la connaissance intersubjective de la famille et du candidat potentiel à un mariage doit idéalement précéder la subjectivité du sentiment amoureux. Pour assurer le respect des valeurs et de l’ordre établi, les hindous impliquent autant de ‘piliers’ (sources de connaissances et d’opinions) que possible et ratissent un ‘étendu’ (source de candidats)

aussi large que nécessaire afin d'assurer la solidité de la fondation de chaque construction sociale (mariage et famille) qu'ils érigent. Ils éliminent, dans l'ordre, les obstacles matériels, sociaux et d'incompatibilités individuelles dans la recherche d'une 'bonne' alliance et s'assurent de la stabilité de la famille à laquelle ils s'allient. Cette base sécurisée, la préparation psychologique et les réjouissances détendent l'atmosphère. Le couple s'intègre dans une continuité familiale plus qu'il ne constitue une 'nouvelle entité'. La communauté entière témoigne de l'engagement du couple, selon les descriptions des mariages de certains informateurs clés et des deux intervenantes nord-américaines NA ayant séjourné en Asie du sud. Une telle énergie, déployée par un nombre aussi important d'acteurs, responsabilise le couple face à son devoir de consolider son union. L'énergie déployée et les frais encourus par sa famille d'origine dans la formation de son couple, les exigences liés aux concepts de patrilocalité, de patrifocalité et de sauvegarde de l'honneur familial, incitent la jeune mariée en particulier, à redoubler d'efforts pour devenir une épouse et belle-fille irréprochable.

Les concepts suivants sont également récurrents dans tous les écrits s'y référant et dans les propos de nos répondants de toutes catégories : 1) le mariage est un engagement à vie; 2) il vise la continuité de la famille; 3) le père a l'obligation de marier sa fille; 4) la relation de couple est foncièrement inégale: en tant que '*chef*' ou '*tête*', l'homme est considéré supérieur dans une relation complémentaire, la femme représentant '*le souffle de vie*', la conseillère et le lien entre le père et sa progéniture; 5) l'attente est que chacun veille au bien-être de l'autre et que le couple développe un amour et un attachement mutuels; 6) la femme doit respect à son mari, celui-ci ayant le devoir de la protéger, voire de la contrôler, et de la guider; 7) son bien-être dépend des hommes de sa famille (père, frère, époux, fils); 8) elle est appelée au sacrifice et à l'abnégation de soi au profit de sa belle-famille alors que son mari doit faire preuve de maturité face à ses responsabilités de pourvoyeur et de gardien de l'honneur familial; 9) les rôles sont prédéterminés et strictement divisés selon le genre, chacun devant accomplir son '*dharma*' afin d'assurer le bien-être de l'ensemble; 10) la tolérance et la patience sont requises dans un couple, particulièrement de la part de la femme; 11) la mère d'un fils accroît substantiellement ses pouvoirs sur la scène domestique lorsqu'elle devient belle-mère.

Cette étude révèle toutefois des nuances sur le vécu de la femme hindoue selon qu'elle est de l'Inde ou d'ailleurs, du nord ou du sud de l'Inde, d'origine rurale ou urbaine, de caste ou classe supérieures ou inférieures et du degré de libéralité ou de traditionnalisme de sa famille et de sa belle-famille.

Les descriptions des informateurs clés sur les relations 'réelles' entre époux et épouse rejoignent partiellement la conception d'union complémentaire du « *couple philosophique* » de Tardan-Masquelier (2002 :1781): '*purusha*', l'élément mâle de l'Être suprême représentant la conscience pure, inactive, l'identité et l'autorité, et sa dimension féminine '*prakriti*' représentant '*son énergie créatrice, sa puissance d'extériorisation, son déploiement dans le temps et dans l'espace* ». Ce résultat de notre recherche témoigne des racines védiques profondes de la vision hindoue du couple, ayant chacun un rôle spécifique à jouer dans le monde. Elle témoigne toutefois aussi d'un biais, développé au fil du temps et des interprétations, du concept originel de '*couple philosophique*', en faveur de l'élément mâle qui se perçoit comme supérieur et ayant le droit, voire le devoir, de contrôler, d'imposer l'obéissance et de discipliner cette '*énergie créatrice*' qui, en quelque sorte, l'effraie. Cela explique la perpétuelle dépendance de la femme de l'homme et le relatif confort de celle-ci avec la notion de 'contrôle' du mari qu'elle perçoit comme 'protection' tant qu'il demeure dans les limites du 'convenable'.

Nonobstant cette infériorité et cette dépendance, l'estime personnelle, la confiance en soi et l'assurance de ses compétences ne font pas nécessairement défaut chez cette femme. Cocagnac (1984), Seymour, (1999) et Wiser & Wiser (1971) affirment que ces femmes se sentent compétentes, utiles, voire indispensables à leur mari et à leur belle-famille et qu'elles sont fières de l'être. De même, nos répondantes hindoues de toutes catégories se sont révélées, chacune selon sa personnalité, être des femmes à caractère fort, à l'allure fière, à estime personnelle solide, à convictions profondes, à esprit critique et démontrant une clarté de perception de l'inégalité des sexes et de la violence faite aux femmes. Plus d'une parle des préoccupations des hommes à leur égard d'un air moqueur alimenté de signes condescendants du revers de la main. Si, 'extérieurement', par 'respect' pour leur mari, ces femmes font preuve de dépendance,

elles sont 'intérieurement' autonomes dans leurs pensées et leurs convictions et savent les exprimer quand elles en ont l'opportunité. Les intervenantes interviewées confirment les observations de Seymour et Wiser & Wiser. Les écrits et les propos de nos répondants témoignent aussi du fait que la femme hindoue n'hésite pas à exercer les pouvoirs qu'elle détient, abusivement dans certains cas, lorsqu'elles accèdent au statut de belle-mère.

Une explication plausible de la fierté de ces femmes quant à leurs compétences sur le plan domestique est que la famille est une entité large, de type 'petite entreprise, hautement valorisée dans ce milieu et que l'alimentation y revêt une importance significative. Responsable de ces deux sphères, la femme hindoue 'compétente' se sent donc valorisée et indispensable. En contre-partie, si elle faillit à ses devoirs, elle devient la cible de tous les blâmes, tel que mentionné par plusieurs de nos informateurs clés et intervenantes interviewées. Le maintien des traditions familiales et l'éducation des enfants selon les valeurs culturelles hindoues étant fortement mis à l'épreuve en contexte migratoire, cette femme vit donc des stress énormes et se trouve particulièrement vulnérable au blâme et autres types de violence intrafamiliale dans ce contexte.

Par ailleurs, l'effacement de ces femmes en public et devant les hommes de leur famille, constaté par les intervenantes de notre recherche, s'explique par trois principes guidant les comportements hindous: 1) la ségrégation des genres: la sphère publique appartient à l'homme à qui revient la responsabilité d'être l'intermédiaire entre le public et le privé; 2) l'autorité indiscutable du 'supérieur' qui ne doit jamais perdre la face en public: elle doit donc, culturellement, taire ses propres opinions devant les hommes de sa famille dans cette sphère; 3) la protection due à la femme par les hommes de sa famille: le frère étant responsable du bien-être de sa sœur tout au long de sa vie, elle doit donc faire appel à lui en temps de difficultés. Ces constatations confirment les écrits de Bühler (1993, Das (1999), Derné (1994) Dhruvarajan (1988 et 1989), Robinson (1985) et Seymour (1999), pour ne nommer que ceux-là.

Sur la question du mariage arrangé par rapport au mariage 'romantique', les opinions sont partagées : les informateurs clés et une intervenante SA perçoivent majoritairement le mariage arrangé comme plus sage et plus sécuritaire mais rappellent que l'effort quotidien des époux assure le succès d'un mariage, quel qu'en soit le type. Aucun répondant hindou, masculin ou féminin, n'identifie le mariage arrangé comme cause de violence conjugale. Quant aux intervenantes NA, elles favorisent l'union 'romantique', perçoivent le mariage arrangé comme 'correct' pour les cultures qui le préfèrent, mais présument qu'il est une cause de violence envers la femme, sans toutefois identifier de situations connues. Les différences de vision du monde entre la culture 'collectiviste' hindoue et la culture 'individualiste' nord-américaine ressortent, dans cette recherche, particulièrement sur cette question : l'objectivité, l'esprit pratique, la sécurité, la stabilité, le devoir, l'ordre et l'harmonie sont des valeurs fondamentales de la culture hindoue alors que le droit, la liberté, l'égalité, l'autonomie, l'épanouissement individuel et la subjectivité du sentiment 'amoureux' ont préséance dans le monde occidental. Quoique les deux aires culturelles, 'collectiviste' et 'individualiste', soutiennent l'importance de la connaissance de 'l'autre' avant une union, la première met l'emphasis sur la connaissance de la famille, la seconde sur la connaissance du futur conjoint. Les réponses de cette recherche confirment, par conséquent, les écrits sur les différences entre sociétés collectivistes et individualistes (Cohen-Émerique, 1990; Dion & Dion, 1993; Legault & Bourque, 2000).

### **9.3 Concepts de dot, d'amour et de respect**

#### **9.3.1 Le concept de dot**

Ce concept ne fait pas l'unanimité entre les différentes catégories de nos répondants et les réponses de nos informateurs clés ne correspondent pas aux écrits recensés, entre autres, Kishwar & Vanita (1991b), Prasad, (1990 et 1994) et Wadhwani, 1999). Plusieurs informateurs clés du nord de l'Inde s'y réfèrent à titre de 'cadeaux attendus' plutôt que de dot et l'épineuse question de '*bride burning*', fortement décriée dans les écrits, est traitée de façon défensive ou évasive par ces répondants. Nos répondants gujaratis et une répondante originaire de Delhi en parlent comme d'un problème vaguement connu qui se passe 'ailleurs', alors que Deleury (1978 :132)

affirme: « *cet État [Gujarat] a le triste privilège d'être de loin en tête de liste pour le nombre de suicides de jeunes mariées* », et que, d'autre part, Delhi, la capitale de l'Inde, est considérée comme l'épicentre du problème (Kurian, 2001; Shirwadkar, 2003). Ces résultats confirment toutefois la constatation de Paringaux (2001) à savoir que si le sujet est parfois tabou, le concept de dot n'en demeure pas moins vigoureux en Inde. Il y est même présentement à la hausse selon plusieurs auteurs figurant dans notre recension des écrits. Nonobstant cet état de fait, aucun informateur clé ne dit connaître de cas de violence due à la dot au Québec, alors que les intervenantes NA parlent toutes de problèmes de dot rencontrés dans leur pratique.

La prudence dans l'interprétation de ces résultats est de mise pour quelques raisons: 1) le sujet étant 'tabou' et hautement controversé, il est plausible que nos répondants sud-asiatiques aient préféré ne pas en parler. 2) Plusieurs sources indiquent que le problème est particulièrement aigu dans les classes moyennes. Or, la forte majorité des immigrants indiens au Canada sont de cette classe et ambitieux d'améliorer leur statut socio-économique, la dot étant un moyen relativement facile d'atteindre rapidement cet objectif. 3) Un nombre significatif de jeunes mariées hindoues parrainées arrivent au Canada chaque année. Sachant que l'amour est inexistant au départ, que les mariages arrangés reposent majoritairement sur une base matérielle, que la dot en Inde est illimitée, qu'en général les époux et leur famille parrainent les jeunes mariées et que bon nombre d'entre elles émigrent sans leur famille d'origine, il est possible, en de telles circonstances, que plus d'une belle-famille exigent une dot substantielle et harcèlent les jeunes épouses pour en obtenir. 4) Peut-être que la violence psychologique face à la dot ne constitue pas une 'réelle' violence dans la conception de nos informateurs clés. 5) Finalement, il est possible que le fait que les femmes immigrantes hindoues se retrouvent majoritairement sur le marché du travail, freine les demandes excessives de dot. De leur côté, les répondants sri lankais sont ouverts sur le sujet, certains affirmant que la dot « *is a bad thing* », mais qu'elle ne fait pas l'objet de harcèlement dans ce pays, la demande prenant traditionnellement fin au mariage.

### **9.3.2 Le concept d'amour**

Les écrits, les informateurs clés, les intervenantes ainsi qu'une femme violentée décrivent le concept d'amour et les façons de le manifester dans la culture hindoue de façons similaires: l'amour doit se développer dans le couple. Les descriptions de nos répondants hindous du concept d'amour ne contient pas de pensée 'romantique', mais renvoient à une graine plantée dans le sol du cœur qui, nourrie et soignée, se développe et rapproche lentement, quotidiennement et discrètement le couple, le menant idéalement à un ferme attachement, basé sur le principe spirituel du *dharma*.

Plusieurs concepts reliés à l'amour dans la conception hindoue reviennent constamment à travers les écrits (Filteau, 1980; Trawick, 1996) et les discours: 1) L'amour est un devoir, une obligation, en deux sens : d'une part, le devoir d'aimer celui ou celle qui nous est destiné(e) comme on aime le nouveau né sans le connaître ni le choisir et, d'autre part, l'insistant appel à la loyauté envers la famille et au dévouement envers les aînés, chacun accomplissant ainsi ses devoirs d'état selon son rôle. Accomplir ces devoirs développe l'amour. 2) L'amour devrait être mutuel et la compréhension, le respect, la tolérance, la générosité, l'hospitalité, le don de soi, les compromis, les soins et soucis (*'care'*) et la dévotion l'un envers l'autre devraient être réciproques. 3) L'amour implique la mise en commun et le partage de tout: les buts, les valeurs, les responsabilités, les problèmes, les avoirs etc... 4) L'amour tient d'un attachement, d'un lien puissant entre les deux membres du couple. 5) L'amour grandit avec l'habitude d'une vie commune et le respect des goûts et des manières de l'un et de l'autre. 6) L'amour n'est pas destiné à une seule personne et se démontre par des actions concrètes, certaines pouvant même être de nature violente 'pour le bien de l'individu ou celui de l'ensemble familial', par exemples, forcer la personne aimée à manger ou prendre un médicament; protéger la personne aimée en contrôlant ses allées et venues; frapper ou rejeter un membre récalcitrant de la famille pour sauver l'honneur de celle-ci. 7) L'amour doit être exprimé discrètement, il ne s'affiche pas en public ni devant les aînés.

Les propos de nos répondants confirment les écrits de Deleury, (1978), Filteau, (1980) et Trawick, (1996) sur la conception hindoue de l'amour qui n'est pas synonyme

d'attraction sexuelle. Le mariage, pour le couple hindou, ne représente pas, en primeur, une vie à deux et la fondation d'une 'nouvelle famille', mais la continuité de 'la famille' à travers une alliance ajoutée en son sein. Les mondes masculin et féminin y évoluent traditionnellement en groupes distincts, autonomes, complémentaires et interdépendants, quoique la nucléarisation de la famille immigrante transforme petit à petit ces traditions. Cette réalité pour les immigrants implique par conséquent l'apprentissage de nouvelles formes de communications et de relations entre les genres. Les informateurs clés mentionnent divers efforts faits dans ce sens : assister à des conférences sur la discipline faite selon les principes démocratiques; demander l'avis de son épouse avant de prendre une décision; inviter son épouse à manger en même temps que soi; discuter ensemble de l'éducation des enfants dans un monde aux valeurs différentes.

### **9.3.3 Le concept de respect**

À la question : « est-ce en raison de son genre ou de son âge, que la femme doit respect à son mari? », plusieurs informatrices clés précisent 'en raison de son statut d'époux', confirmant ainsi les écrits de plusieurs auteurs (Bharat, 1995; Chekki, 1996; Derné, 1994; Guzder & Krishna, 1991; Jenkins, 1986; Mullatti, 1995; Seymour, 1999). Sur la question de la différence d'âge entre époux et épouse, la forte majorité des répondants, toutes catégories confondues, mentionnent entre deux et six ans environ. Le fait que deux intervenantes NA affirment avoir « *souvent, souvent* » rencontré des clients dont la différence d'âge allait jusqu'à vingt ans ou plus, confirme, possiblement, les affirmations d'une intervenante SA à savoir que certains hommes immigrés de longue date, veufs ou autres, mentent sur leur âge afin d'obtenir une jeune épouse en provenance de l'Inde. Ces femmes dupées sont vulnérables à la violence conjugale.

## **9.4 Culture et religion : influence sur le couple**

Que l'hindouisme, à travers les écrits de Manu et les épopées politico-socio-religieuses du *Ramayana* et du *Mahabharata* ait imprégné les vies de nos répondants hindous est palpable à travers leurs discours. Toutefois, ceux (environ la moitié d'entre eux) qui en reconnaissent une certaine influence sur les relations familiales et conjugales s'y réfèrent en tant que culture. Cela confirme les énoncés de Angot (2001) et de Tardan-



Masquelier (1999) à savoir que l'hindou conçoit les mondes terrestre et spirituel comme un tout et que l'antique morale védique a pénétré toutes les sphères de la vie, développant un 'mode de vie' que certains conquérants ont appelé 'hindou'.

Il importe aussi de savoir que dans le monde hindou, la pratique religieuse a peu à voir avec 'aller au temple': l'esprit religieux ou spirituel et une pratique religieuse ne vont pas nécessairement de pair. Radhakrishnan (1927 :55) explique que « *the theist and the atheist, the sceptic and the agnostic may all be Hindus if they accept the Hindu system of culture and life* », ce discours étant repris par une informatrice clé de catégorie 'professionnels' et étant implicite dans les propos d'autres répondants hindous.

Nonobstant le fait que la plupart des informateurs clés ne perçoivent pas l'influence hindoue sur la vie de couple, cette recherche révèle que la majorité des répondants croient aux concepts de '*dharma*', de '*karma*', de 'renaissance' et de '*pativratya*'. La dépendance obligatoire et perpétuelle de la femme envers l'homme tel qu'énoncé dans le Manusmriti (Buhler, 1986/1993), le principe de '*purusha-prakriti*', et le concept de dette de l'homme envers ses parents, demeurent également vigoureux. Ces valeurs et croyances exercent une influence sur les relations conjugales. Par contre, les énoncés positifs de Manu au sujet de la femme, tel l'honneur qui lui est dû en raison de son statut de mère, semblent être respectés essentiellement par les enfants, les fils en particulier, non par les pères ou les autres membres de la famille envers les mères. Et encore, en situation où une mère devient un fardeau économique, telle la veuve ou la mère parrainée, cet 'honneur' risque de prendre un sérieux recul. L'égalité de l'homme et de la femme, tel que le suggère l'effigie du dieu *Shiva* (mi-homme, mi-femme) n'est pas, non plus, pratique courante, tout au moins dans le sens occidental du terme.

## **9.5 Pigmentation de la peau et Ethnicité / minorité**

### **9.5.1 Pigmentation de la peau**

Les écrits recensés ne font pas mention de l'impact de la pigmentation de la peau sur la vie des femmes hindoues. Cette variable a été incluse dans notre cadre analytique suite à des lectures portant sur l'antique rencontre des aryens 'au teint clair' et des

dravidiens ‘au teint foncé’, notant que le concept de *varna*, promu par les premiers, signifie ‘couleur’ (Angot, 2001; Atlas of Man, 1978).

Les réponses unanimes et spontanées de nos répondants sur la question de l’importance que revêt la pigmentation de la peau pour les filles hindoues démontrent l’impact qu’a, jusqu’à ce jour, cette ancienne rencontre. Les filles à teint foncé ‘perdent de la valeur’ et doivent compenser par ‘un bon caractère’ et leurs parents doivent redoubler d’effort dans leur recherche de candidats et verser une dot substantielle pour les marier. Cet état de fait est plus marqué chez les aryens (occupant majoritairement le centre et le nord de l’Inde) que chez les dravidiens, dont les tamouls sri lankais, au teint généralement plus foncé. Certains répondants, de diverses catégories, précisent que ce sont surtout les femmes (mères, belle-mères, soeurs ou autres) qui exercent de la violence verbale et psychologique, incluant de la discrimination, envers les enfants et les femmes au teint foncé, les filles «*develop a lot of low self-esteem* », signalant une informatrice clé. Ces renseignements confirment la thèse de Pearson (1997) que la violence féminine, surtout d’ordre verbal et psychologique, peut avoir de graves répercussions sur l’estime de soi et le bien-être général des victimes et qu’elle se manifeste, entre autres, sous formes de commentaires désobligeants, de ‘commérage’ et d’exclusion.

Cette discrimination s’opérant à l’intérieur d’une même ethnie, voire d’une même famille, de la mère envers sa fille ou entre sœurs, ne peut être désignée de ‘racisme’, quoiqu’elle en découle. Il s’agit plutôt de ‘teintisme’. En situation d’immigration, ces jeunes filles et ces femmes risquent donc d’être opprimées de l’intérieur (par teintisme) autant que de la part de la société d’accueil (par racisme ou ethnicisme).

### **9.5.2 Ethnie / minorité**

Un bémol doit toutefois être placé sur la question de l’ethnicisme envers cette communauté à Montréal. Dans le sens élucidé par Bourque (2000:100), nos répondants hindous disent se sentir moins opprimés au Québec que dans le reste du Canada, dans le sens «*d’exclusion visant à exploiter la différence* », qui compromet les droits à l’égalité

et à la liberté ou permet de justifier les injustices sociales. Par contre, affirment la majorité de nos répondants hindous, ils subissent un type d'« *exclusion visant à dévaloriser la différence* » (Bourque 2000 :93) de la part du groupe majoritaire au Québec. En général, ils sentent toutefois les Québécois dits 'de souche', plutôt 'curieux' face à eux. La communauté sud-asiatique de Montréal vit cependant en réseau culturel serré, s'entraidant les uns les autres, évitant ainsi autant de situations confrontantes que possible, ce qui rejoint les affirmations de Kaspar & Noh (2001) à savoir que les Asiatiques, en général, préfèrent l'abstention à la confrontation.

La plus grande difficulté de cette communauté au Québec se situe au niveau de la langue que la majorité trouve difficile à apprendre et au sujet de laquelle ils trouvent les Québécois francophones 'de souche' particulièrement 'incompréhensifs'. À cet effet, quelques informatrices clés mentionnent que certains maris refusent à leurs épouses l'accès à des cours de langue de peur qu'elles ne s'intègrent 'trop' à la société d'accueil, risquant ainsi de perdre le contrôle sur elles. Quant à l'impact des manifestations d'exclusion sur les relations familiales, il est plutôt positif : le soutien, la solidarité et le resserrement des liens face au monde extérieur s'avérant la réponse la plus courante selon nos informateurs clés. Ce résultat tend aussi à confirmer les recherches de Kaspar et Noh (2001:14) affirmant que « *l'abstention [réduit] le lien entre la discrimination et la dépression chez les Asiatiques* ».

## **9.6 Immigration, incluant 'dilemmes face à la classe'**

### **9.6.1 Expérience pré-migratoire et migratoire**

Que l'émigration est généralement un projet familial, décidé en famille, ressort clairement des données de cette recherche. Par ailleurs, sauf pour les réfugiées sri lankaises, aucune répondante hindoue ne s'est dit 'réticente' à émigrer, ce résultat infirmant celui de l'étude de Miedema & Waccholz (1998). Que nombre de ces femmes aient été désillusionnées pour un temps après leur arrivée, oui; mais 'réticentes' à émigrer, non. Ce résultat confirme plutôt ceux de la recherche de Battaglini et al (2000) identifiant trois types de trajectoires migratoires de femmes : 'volontaire', 'involontaire' et 'volontaire/involontaire'. La majorité de nos répondantes hindoues disent avoir rêvé

venir au Canada: ce sont des ‘volontaires’; tout comme leur contrepartie masculine, les requérantes de statut de réfugiés sri lankaises ont fui ‘involontairement’ leur pays et celles qui ont suivi leurs parents ou leur mari correspondent à la catégorie ‘volontaire/involontaire’.

Parmi nos répondants hindous, on note que le modèle migratoire du jeune homme qui part en ‘missionnaire-éclaireur’ est majoritaire mais non l’unique : pour la majorité d’entre eux, un homme est venu le premier; pour d’autres, la famille a émigré ensemble et quelques femmes sont également venues seules. Les quatre intervenantes NA perçoivent, elles aussi, en tant que modèle migratoire principal, un projet familial pour lequel un homme a ouvert la voie. Elles tendent toutefois à déduire de ce fait que les hommes prennent la décision d’émigrer et que les femmes suivent par obligation. Par contre, une intervenante dit rencontrer de plus en plus de femmes arrivant seules, en éclaireurs, la famille croyant à une plus grande facilité et rapidité d’être acceptée en tant que femme et de pouvoir parrainer la famille par la suite. Ce genre de situation laisse présager des réunifications familiales futures particulièrement problématiques du fait qu’à l’arrivée du mari, cette femme aura connu l’autonomie et la liberté de mouvement, et aura eu le temps de s’intégrer dans le monde occidental.

### **9.6.2 Expérience post-migratoire**

Plusieurs écrits sur les immigrants hindous au Canada indiquent 1) qu’il s’agit d’une communauté hautement hétérogène (Agnew, 1996; Basran, 1993; Buchignani et al, 1984); 2) que ses membres tendent à conserver leurs traditions au sein de la famille, tout en devenant ‘modernes’ sur les plans de l’éducation et du travail, s’intégrant relativement rapidement à la société canadienne sur ces plans (Aycan & Kanungo, 1998; Das Gupta, 1998; Dhruvarajan, 1993; Naidoo & Davis, 1988; Rayaprol, 1999; Sarkar, 1994); 3) que leurs maisonnées sont majoritairement de types nucléaires ou nucléaires extensionnées (Dhruvarajan, 1993); 4) que les femmes, moins libres et plus traditionnelles que les hommes, s’acculturent plus lentement qu’eux (Almeida, 1996; Naidoo, 1984); 5) qu’elles se sentent généralement incomprises, seules, isolées et opprimées au Canada. (Agnew, 1996 et 1998; Das Gupta, 1994; Naidoo, 1986; Ralston, 1988 et 1998).

Nos répondants de toutes catégories confirment les points 1 et 2, quoique leur intégration 'réelle sur le plein marché de l'emploi' se fasse plutôt en différé, par le biais de leurs enfants, la majorité d'entre eux s'insérant rapidement dans des ghettos d'emplois, misant sur l'éducation de leurs enfants pour sortir de ces ghettos et s'intégrer pleinement dans toutes les sphères professionnelles. Les résultats de notre recherche nuancent les points 3, 4 et 5 comme suit : tel que mentionné précédemment, les maisonnées hindoues ressemblent davantage à des 'unités nucléaires extensibles', qu'à de simples 'unités nucléaires' ou 'nucléaires extensionnées'. Les femmes sont moins libres que les hommes; cela est un fait indéniable selon nos données. Par contre, les femmes hindoues n'y apparaissent pas comme plus traditionnelles que leur contrepartie masculine. Leurs discours, leurs styles de vie, les vêtements qu'elles portent ou que certaines voudraient porter si elles en avaient le choix et l'apparence physique générale des femmes interviewées indiquent plutôt qu'elles désirent apprendre, s'intégrer, travailler hors du foyer, se fondre dans la société, gérer elle-mêmes, en tout ou en partie, leurs avoirs et offrir une liberté 'équilibrée' à leurs enfants. Nos informatrices clés ont généralement exprimé moins de craintes que les hommes quant à l'influence de la société occidentale sur leurs enfants. Qu'elles s'intègrent ou semble s'intégrer plus lentement que leur contrepartie masculine tient plutôt des limites imposées à leur liberté. Cette constatation ressort également dans les propos des intervenantes au sujet de leurs clientes hindoues. Finalement, les femmes interviewées ont exprimé avoir ressenti avec acuité leur isolement, leur solitude et leur ennui au début de leur séjour au Québec mais que, par la suite, elles se sont refait un réseau d'amies, ont parrainé leur famille, se sont retrouvées fort occupées au travail et aux tâches domestiques et s'accoutument, quoi que difficilement, au rythme de vie nord-américain. Par contre, elles ressentent toujours une incompréhension de la part de la société d'accueil.

Cette étude confirme certains résultats de deux recherches récentes entreprises au Québec, incluant des données sur les hindous : 1) Tout comme pour le reste du Canada, elle confirme l'hétérogénéité de la communauté hindoue du Québec énoncée par Émango et al. (1998 et 2001). Nos répondants hindous eux-mêmes forment un groupe extrêmement hétérogène quant à leur langue, leur provenance, leur degré de scolarité,

leur degré de modernité, leur niveau d'intégration à la société québécoise et leurs visions du monde. 2) Elle confirme aussi les efforts de cette communauté pour émerger, aussi rapidement que possible, de la pauvreté et monter dans l'échelle des classes, les femmes contribuant substantiellement à cet effort (Germain, 1997).

L'expérience post-migratoire affecte la vie des hommes de façon significative. Cette recherche confirme les constatations de Hernandez (2002) à savoir que l'homme immigrant professionnel ressent durement la baisse de son statut socioéconomique due à sa 'déqualification professionnelle' et que les chefs de famille subissent des tensions multiples dues à des demandes divergentes sur leur temps et leurs capacités financières.

Outre les difficultés vécues par les chefs de famille, toutes les catégories de répondants de notre recherche révèlent que les jeunes hommes arrivant seuls, en 'missionnaires-éclaireurs', catégorie majoritaire dans notre population cible, souffrent de solitude, d'ennui et d'insécurité dus à la perte de leur famille et de leur communauté. L'incertitude des requérants au statut de réfugié face à leur statut d'immigration aggrave leur situation, certains d'entre eux se voyant faillir à leur mission d'aider leur famille restée au pays d'origine et d'éventuellement les parrainer. Ces souffrances en mènent plus d'un au désespoir et à la dépression. Alliés à un degré de liberté inattendu soudainement acquis, à la possibilité de passer 'incognito' dans la ville et à l'accès facile -comparativement à leur pays d'origine- à l'alcool et au jeu, ces sentiments en font sombrer plus d'un dans la dépendance à l'alcool et au jeu, dans la pauvreté et dans les dettes. Cette 'tombée dans la liberté sans préparation ni parachute' revêt des conséquences désastreuses pour eux et leur famille, incluant la violence intrafamiliale.

Quant à l'impact de la déqualification professionnelle sur les immigrants hindous d'arrivée récente (1985-2001) cette étude révèle deux réalités : celle des professionnels, subissant des pertes et des humiliations dues à leur déqualification, et celle des ouvriers plus satisfaits de leur sort et focalisant sur un avenir meilleur pour leurs enfants.

Quant au travail des femmes hindoues, quoique leur 'double-tâche' et le rythme de travail accéléré en usine les épuisent (Labelle et al (1984), nos trois catégories de répondantes s'accordent pour dire que l'impact de leur travail sur elles-mêmes et leur famille est plus positif que négatif. Cinq faits expliquent cet impact positif : 1) elles contribuent concrètement au but du projet migratoire de la famille: l'amélioration de son statut socio-économique; 2) celles qui travaillent le font avec l'approbation de leur mari; 3) ceux-ci ressentent agréablement le mieux-être économique de la famille et le partage de la responsabilité de pourvoir; 4) la majorité d'entre elles travaille ensemble, dans les mêmes usines, étant de ce fait moins exposées à l'influence de la société d'accueil; 5) leur travail permet le parrainage de leurs famille et belle-famille.

Au niveau du parrainage et des réunifications familiales, les informateurs clés de cette étude ne mentionnent aucun problème, contredisant ainsi les écrits (Côté et al, 2001; Groupe de travail, 1997; Rousseau et al 1997) sur le sujet. Il est possible qu'il s'agisse d'un désir de taire ces problèmes, à moins que ceux-ci soient si bien cachés que nos informateurs clés en ignorent l'ampleur.

L'impact de la nucléarisation de la famille a donné lieu à des propos mitigés de la part des informateurs clés: d'une part la nucléarisation est acclamée du fait que la jeune femme se trouve libérée de sa belle-mère et bénéficie d'un rapprochement entre elle et son mari; d'autre part, les nouvelles arrivantes déplorent le fait de se retrouver isolées et sans aide ni présence d'autres femmes dans la maisonnée. Les intervenantes interviewées n'ont fait aucun commentaire sur ce sujet.

Quoique les deux sexes souffrent de la perte de leur environnement coutumier, incluant la famille et la communauté, cette recherche indique que la perte de l'entourage familial constitue la plus grande perte pour la femme hindoue, alors que pour l'homme, qui souffre également d'isolement et d'insécurité, c'est surtout la perte de la communauté et du groupe masculin qui l'affecte. On peut déduire de ces résultats un tiraillement entre des besoins de se retrouver entre personnes du même sexe et des désirs de rapprochement chez les couples, un juste équilibre entre les deux possibilités étant l'idéal.

Les résultats de cette recherche quant à l'impact de l'immigration sur les individus et les familles hindous du Québec 1) confirment la majorité des écrits, 2) nuancent certains résultats, 3) ne confirment ni n'infirmement d'autres résultats, 4) infirment un résultat antérieur et 5) en révèlent quelques nouveaux. Le tableau XVII, à la page suivante, résume ces résultats.



**TABLEAU XVII : – Résultats quant aux familles hindoues du Québec et l'impact de leur migration****Résultats confirmés :**

- La communauté hindoue du Québec est hétérogène.
- Ses membres ont tendance à émerger rapidement de la pauvreté.
- L'immigration hindoue se fait 'à la chaîne' en tant que projet familial.
- La famille immigrante hindoue conserve ses traditions dans la sphère privée.
- Les membres de cette communauté disent ressentir moins fortement au Québec qu'ailleurs au Canada les effets des mécanismes d'exclusion.
- La 'déqualification professionnelle' affecte durement l'homme immigrant professionnel.
- Les hommes immigrants hindous vivent difficilement de multiples tensions dues à des demandes divergentes sur leur temps et leur capacité financière.
- La majorité des femmes travaillent hors du foyer (+/- 65%) : changement important de rôle.
- L'immigration amplifie le contrôle des filles et des femmes.

**Résultats nuancés :**

- Le modèle habituel d'immigration hindou (homme 'éclaireur-missionnaire') demeure le modèle principal mais non l'unique; un taux croissant de femmes semblent jouer le rôle d'éclaireur dans les années 90.
- La nucléarisation de la famille immigrante est perçue de façon mitigée par les femmes : d'une part elles manquent la présence et l'entraide d'autres femmes, d'autre part, elles apprécient le rapprochement du couple.
- Les maisonnées ne demeurent généralement pas de simples 'unités nucléaires' mais plutôt des 'unités nucléaires extensibles'.
- Le désir d'intégration dans 'la modernité' sur le plan du travail et de l'éducation est présent. Toutefois au niveau de l'emploi, la pleine intégration s'effectue en 'différé', par le biais de l'éducation des enfants, celle-ci étant considérée importante pour les deux sexes.
- Les femmes hindoues au travail (hors du foyer) décrivent plus d'impact positif que négatif sur leur vie.
- La souffrance due à l'isolement et à l'insécurité affecte autant les hommes que les femmes. Pour les premiers, la perte de la communauté et du groupe masculin semble ressentie plus fortement que la perte de la famille. Pour les secondes, la perte de la famille et du groupe féminin est davantage ressentie.
- La déqualification professionnelle affecte négativement l'immigrant de classe supérieure et non celui de classe ouvrière qui, dans la communauté hindoue d'immigration récente, est majoritaire. Ce dernier semble plutôt satisfait de son sort et fortement motivé au travail pour l'avenir de ses enfants.

**Résultats ni confirmés ni infirmés :**

- La femme hindoue n'apparaît pas, dans cette recherche, comme généralement plus traditionnelle que l'homme.
- Le parrainage ne ressort pas comme une source majeure de problèmes entre conjoints (sauf dans les cas des belles-mères parrainées –voir résultats nouveaux).
- Nos données concernant les réunifications familiales sont limitées (2 cas) et se neutralisent.
- Les problèmes liés à la dot dans la communauté hindoue du Québec ne ressortent pas comme importants.

**Résultat infirmé :**

- Les femmes immigrantes hindoues ne sont pas nécessairement des 'immigrantes réticentes', sauf pour les réfugiées qui partagent cette 'réticence' avec leur contrepartie masculine.

**Résultats nouveaux :**

- Les décisions de migrer et à savoir quel membre de la famille doit partir le premier se prennent en famille.
- La 'tombée dans la liberté sans préparation ni parachute' des jeunes hindous immigrant seuls, en éclaireurs, constitue un facteur de risque d'alcoolisme et de 'gambling', problèmes perçus comme graves dans cette communauté, et dégénérant souvent en violence intrafamiliale.
- L'arrivée de belles-mères parrainées et leur insertion dans des unités nucléaires sont, dans la majeure partie des cas, sources de conflits et de problèmes, voire de renversement de rôle.

## **9.7 La violence en milieu hindou montréalais**

### **9.7.1 Prévalence**

Les écrits portant sur la violence dans les communautés immigrantes hindoues en Amérique (Abraham, 1998 et 2000; Agnew, 1998; Dosanjh et al, 1994) ainsi que nos répondants hindous affirment unanimement, mais sans précision, que la violence intrafamiliale, incluant la violence conjugale, est ‘fortement répandue’.

Des études effectuées en Asie du sud, donc sans l’ajout des facteurs de risque liés à l’immigration, révèlent des taux de violence, envers les jeunes épouses en particulier, allant jusqu’à l’universalité selon certaines d’entre elles (Ganguly, 1990; Miller, 1992; Pathak, 1990). Deux auteurs (Karlekar, 1998; Shirwadkar, 2003) indiquent que d’être giflée ou frappée de temps à autre tient ‘simplement’ d’un comportement ‘normal’, voire ‘routinier’. Les écrits sur la violence intrafamiliale dans ce sous-continent laissent donc entendre que les affirmations « *a lot, a lot [of violence]* » de six de nos informateurs clés ont un certain fondement. Par contre, des définitions universellement reconnues de violence conjugale et intrafamiliale manquent encore à l’appel, cette lacune occultant la possibilité d’en déterminer l’intensité et la prévalence.

### **9.7.2 Facteurs de risque de violence intrafamiliale**

Les écrits et les données de notre étude quant aux raisons (causes, sources et déclencheurs) de violence au sein des familles immigrantes hindoues, révèlent la complexité du problème de violence intrafamiliale dans ce milieu. D’entrée de jeu, notons que les informateurs clés masculins ne mentionnent pratiquement que des ‘déclencheurs’ de violence, alors que les femmes identifient autant de causes fondamentales que de déclencheurs. Les facteurs de risque de violence intrafamiliale en milieu immigrant hindou sont présentés ci-après par ordre d’importance selon le nombre de nos répondants ayant abordé le sujet et leur correspondance avec les écrits recensés.

Premier facteur de risque : le regard culturel sur la femme, l’épouse en particulier, élucidé dans les écrits (Bannerji, 2000; Bhatti, 1990; Buhler, 1886/1993; Das Dasgupta, 1998; Derné, 1995; Dhruvarajan, 1989; Erndl, 1997; Guzder & Krishna, 1991; Harlan &

Courtwright, 1995; Jenkins, 1986; Kishwar & Vanita, 1991a; Madhurima, 1996; Mukhopadyay et al, 1994; Omvedt, 1994; Rao & Patil, 1996; Segala, 1999; Young, 1987) et, de diverses manières, présent dans les discours des informateurs clés, prescrit l'inégalité entre les sexes, le devoir de l'épouse d'assurer le bien-être de l'époux et de sa famille et la dépendance socioéconomique perpétuelle de la femme à l'égard de tous les hommes de sa famille. En outre, ce 'regard' lui confère un statut de 'propriété' du mari et de la belle-famille (Karlekar, 1998). L'immigration complique les devoirs de l'épouse envers son époux et le parrainage exacerbe l'inégalité et la dépendance de la femme et amplifie son statut de 'propriété'. Ces concepts confèrent au mari des 'droits' et des prérogatives sur son épouse en tant que supérieur, pourvoyeur et propriétaire. À ces titres, dans cette société hautement hiérarchisée, le mari a le 'droit' de soumettre son épouse à sa volonté, de la 'corriger au besoin', de contrôler les avoirs de sa famille ainsi que les allées et venues et les contacts extérieurs de son épouse. Plus d'un se donnent également le droit de s'en servir en tant que 'souffre-douleur' aux fins de se défouler des tensions et des frustrations qu'il cumule dans le monde extérieur. La majorité des déclencheurs de violence conjugale identifiés dans les écrits (Derné, 1995; Jejeebhoy, 1998; Madhurima, 1996; Mahajan, 1990; Miller, 1992; Mohan, 1990; Segala, 1999) et mentionnés par nos répondants de toutes catégories révèlent que les hommes font un usage substantiel de ce 'droit auto-conféré'.

Selon nos résultats, non seulement l'homme a-t-il le droit de corriger et de faire obéir son épouses, mais il a le 'devoir' culturel de la diriger et de la contrôler en tant que gardien de l'honneur familial, représentant de la famille dans la communauté et responsable du maintien de l'ordre sociétal. Ce résultat confirme la 'mise en garde' de Das, (1999), à savoir que *'the husband is expected to dominate the wife, control her and to be punitive...'* ». L'analyse des discours de la majorité de nos répondantes hindoues révèle des niveaux de contrôle allant, selon elles, de 'convenable' à 'violent'. Nous les classons en quatre catégories : 1) un contrôle 'culturellement convenable', sans oppression ressentie, visant la protection de la femme et l'honneur familial dans la communauté; 2) un contrôle 'frustrant' et 'difficile à vivre', mais considéré comme non-violent, tel le contrôle du port de vêtements occidentaux ou un contrôle 'serré' des avoirs

et des allées et venues de la femme; 3) un contrôle 'strict' et 'opprimant' mais non-accompagné de violence physique, du type 'garde-à-vue', selon lequel la femme est accompagnée ou suivie partout, doit se rapporter à certaines heures et doit obtenir des permissions pour tout; 4) un contrôle 'abusif' et 'violent', du type '*house arrest*' (terme d'une de nos répondantes signifiant enfermement en résidence surveillée), ou 'hors contrôle', tel dans les cas d'alcoolisme, de '*gambling*' ou de peurs excessives des droits et libertés des femmes occidentales, accompagné de violence verbale, psychologique, économique et physique.

Deuxième facteur de risque : la dépendance. À ce chapitre, les écrits recensés sur la violence en milieu hindou invoquent la dépendance socioéconomique des femmes envers leur mari comme un des facteurs de risque de violence conjugale (Bhatti, 1990; Karlekar, 1998; Madhurima, 1996; Mahajan, 1990). Sans négliger ce facteur de risque, la présente recherche identifie également la dépendance affective et morale des hommes hindous à l'endroit de leur mère, de leur famille, de leur communauté et de leurs épouses.

Dépendance à leur mère : la plupart de nos informateurs clés confirment l'analyse de Kakar (1978), à savoir que le lien mère-fils est souvent symbiotique et que la dépendance du fils à l'endroit de sa mère se prolonge souvent dans l'âge adulte.

Dépendance envers la famille et la communauté : Cette recherche fait ressortir l'ampleur de la dépendance des hommes hindous des relations entre pairs et des conseils des aînés de leur famille ainsi que des balises et des contrôles communautaires. Elle démontre l'importance de la perte de la communauté en tant que facteur de risque de violence intrafamiliale, celle-ci étant déclenchée par l'abus d'alcool et le jeu.

Dépendance envers leurs épouses : Les peurs des maris face à l'autonomie de leur épouse, révélées par plusieurs informatrices clés, indiquent une dépendance juxtaposée à de la jalousie et de la suspicion. L'importance pour la femme de soutenir le moral de son époux en situation de stress et d'assurer son bien-être est exprimée par plusieurs répondants hindous. Ces résultats confirment ceux de Hirschfeld et al (1977), de Kane, Staiger & Ricciardelli, (2000) et de Murphy, Meyer & O'Leary (1994) qui voient la dépendance affective masculine comme une cause de violence conjugale.

Troisième facteur de risque : patrilocalité et maisonnée jointe. Dans ce cadre, la jeune épouse risque de subir une violence de type ‘conjuguée’, celle-ci vivant autant, sinon davantage, sous la gouverne et au service de sa belle-mère que sous la direction de son mari. Les conflits entre belle-mère et belle-fille sont attribués à la jalousie, à la domination, voire au caractère acariâtre de la belle-mère. Dans certains cas, cette dernière joue des rôles de ‘critiqueuse constante’, de ‘policier-rapporteur’, ‘d’instigatrice de violence’ et de ‘correctrice directe’ de la belle-fille, suscitant chez les jeunes épouses plus de crainte que leur mari. Il est ici question de violence fondée sur un ‘droit gérontocratique et statutaire culturellement conféré’, plusieurs textes, entre autres, Dhruvarajan, (1988b et 1989), Minturn (1993) Robinson (1985) et le vidéo ‘Dadi’s family’ en témoignent. Notre recherche confirme ces textes et révèle des nuances en termes de degrés d’oppression vécus dans la maisonnée jointe : dans un contexte où l’aîné se prévaut, sans abus pressenti, de son droit et de son pouvoir sur la jeune femme, nous désignons le vécu de celle-ci de ‘contraintes d’état’. Tel que mentionné sous le ‘premier facteur de risque’ ces contraintes, incluant les contrôles et les devoirs s’y rattachant, ne sont pas contestées tant que la situation est perçue comme ‘convenable et incontournable’ aux yeux de la jeune femme, ce qui n’occulte pas sa souffrance, refoulée, face à cet état de fait. Dans les cas où les contrôles sont ressentis comme ‘stricts’ et que les demandes multiples et divergentes laissent peu ou pas de répit à la jeune femme, nous désignons ces situations de ‘domination et devoirs contraignants’, les répondantes les percevant comme contraignantes et excessives. Quoique ces femmes ploient parfois sous le poids des responsabilités, le respect et les services dus aux aînés demeurent, pour elles, des valeurs fondamentales, selon tous nos répondants. Il faut toutefois noter que si la maisonnée jointe expose la jeune épouse aux abus et à la violence ‘conjugués’, elle peut aussi s’avérer un facteur de protection contre la violence conjugale, signalent quelques informateurs clés.

Quatrième facteur de risque pour la femme immigrante hindoue: la dot. Les écrits (Bannerjee, 1996; Brook, 2003; Kurian, 2001; New York Times, 2003; Paringaux, 2001; Prasad, 1990; Research Directorate, 1995; Shirwadkar, 2003; Wadhwani, 1999) et la majorité de nos répondants lient la violence en raison de la dot à l’avidité de certaines

familles, celle-ci étant, dans une large mesure, due à l'émergence relativement récente du capitalisme et du consumérisme en Inde. La dot, affirment nos informateurs clés, entraîne des conflits entre familles et non au sein des couples. La jeune épouse, faisant pont entre les deux entités subit, dans ces cas, de la violence 'conjuguée' plutôt que 'conjugale'. Notre recherche révèle par ailleurs des distinctions importantes entre la conception de dot en Inde et au Sri Lanka : en Inde, elle est illimitée dans le temps et présentement à la hausse dans sa classe moyenne quoique illégale depuis 1961; au Sri Lanka, elle demeure légale mais est limitée à la période du mariage et est présentement à la baisse. Si la dot fait couler beaucoup d'encre en Inde, ni les écrits sur les femmes immigrantes hindoues ni nos informateurs clés s'y réfèrent en tant que facteur significatif de risque de violence au Canada. Peu de cas ont été repérés par les intervenantes interviewées. Une explication plausible de ce résultat peut provenir du fait que la majorité des femmes immigrantes hindoues travaillent hors du foyer, contribuant ainsi au mieux-être économique de la famille.

Cinquième facteur de risque : la patrilinéarité. Certains auteurs, concernés en particulier par la dot (voir ci-haut) et quelques répondantes hindoues de notre étude pointent le manque de production d'un fils comme facteur de risque de violence. Cette violence se manifeste surtout par le rejet de l'épouse, soit en la 'mettant de côté', en la bannissant et en la remplaçant par une autre susceptible de lui procurer un fils. Nous situons cette violence dans le cadre des violences 'par retrait' (voir annexe 2, définitions de termes).

Notons ici, que si les concepts de dépendance, de patrifocalité (rendant la femme responsable du bien-être de son mari), de patrilocalité, de maisonnée jointe, de dot et de patrilinéarité sont pointés en tant que facteurs de risque de violence envers la femme, celui de mariage arrangé ne figurent pas à cette liste dans les discours de nos répondants hindous. Seules les intervenantes NA perçoivent les mariages arrangés comme source de violence conjugale.

Sixième facteur de risque (non le moindre) incluant des sous-facteurs : l'immigration. L'impact de l'immigration sur les individus, les couples et les familles, en tant que facteur de risque important d'éruption ou d'accroissement de violence intrafamiliale, fait l'unanimité dans les écrits recensés, entre autres Agnew (1998), Das (1999), Dosanjh, Deo & Sidhu (1994) et Shirwadkar (2003) et entre ceux-ci et nos répondants de toutes catégories. Toutefois, nos répondants fournissent quelques nuances ainsi que des perspectives différentes et des données supplémentaires contribuant à l'augmentation des connaissances quant au lien entre les variables 'immigration' et 'violence intrafamiliale'. Certains de ces facteurs de risque sont élucidés au point 9.6.2 sous la rubrique 'expérience post-migratoire'.

Les statuts précaires d'immigration, l'isolement, de la femme en particulier, et les peurs des hommes face aux droits et libertés des femmes occidentales sont nommés dans les écrits (Agnew, 1998; Aumont, Guindon & Legault, 2000; Battaglini, 1999; Côté, Kérisit & Côté, 2001; Groupe de travail, 1997; MacLeod & Shin, 1990 & 1993) par nos informateurs clés et par les intervenantes interviewées comme facteurs de risque de violence intrafamiliale. Toutefois, sur la question des statuts précaires d'immigration, les écrits et les intervenantes NA pointent d'abord et surtout le parrainage en tant que statut vulnérabilisant la femme à la violence, tandis que nos répondants hindous croient plutôt que l'état de requérant au statut de réfugié, source d'insécurité, d'incertitude, de stress et de tensions, rendrait la femme plus vulnérable à l'éruption de violence intrafamiliale. Ce résultat renvoie au premier facteur de risque de violence à savoir que l'épouse tient souvent lieu de 'souffre-douleur'.

Quant à l'isolement des femmes, selon les écrits, la non-compréhension de la langue et de l'environnement, le contrôle exercé par certains maris et la perte de leur famille en constituent les principales sources. Les deux premiers points sont confirmés dans cette recherche. Quant au troisième, quoique nos répondantes hindoues reconnaissent la perte de leur famille, leur frère en particulier, comme isolante et insécurisante, elles placent un bémol sur son apport en tant que facteur de protection et d'aide pour sortir de la violence. Les informateurs clés, du nord de l'Inde surtout,

expliquent que les femmes tentent généralement de régler elles-mêmes leurs conflits avec leur nouvelle famille sans déranger la leur. Le sentiment qu'elles doivent s'abstenir de déranger leur famille d'origine avec leurs problèmes au sein de leur belle-famille fait du sens, compte tenu du message qu'elles reçoivent de leurs parents à savoir que leur belle-famille constitue leur famille 'réelle' et que, lors de leur départ du foyer paternel, leur père leur laisse entendre que: «... *no stigma should come on us... because [of you]*» Derné (1995 :32). Il est également plausible que la femme rurale du nord de l'Inde, épousant toujours un homme d'un autre village, souvent éloigné du sien, ne se sente pas beaucoup plus isolée de sa famille en Amérique, où la technologie facilite les communications, qu'elle ne se sentirait en Inde rurale où les moyens de transport et de communication sont plus rudimentaires et en raison du fait qu'elles doivent obtenir la permission de leur belle-mère pour visiter leur famille, comme en fait foi le vidéo '*Dadi's family*'. Par contre, épousant habituellement des hommes de leur village, les femmes sri lankaises risquent de ressentir plus fortement que leurs consœurs indiennes la perte de leur famille d'origine.

Toujours au sujet de l'isolement –d'où dérivent des sentiments de solitude, d'ennui et de dépression-, Battaglini, (1999), MacLeod & Shin (1990 et 1993) et Ralston 1988 et 1998) mentionnent surtout celui de la femme. Dans cette recherche, quoique les informateurs clés et les intervenantes reconnaissent l'isolement des femmes comme source de violence intrafamiliale, ils mentionnent aussi celui du jeune homme venu en 'missionnaire-éclaireur' en tant que source importante de violence, celui-ci tombant souvent dans la dépendance à l'alcool et au jeu et dérapant vers la violence intrafamiliale.

Quant aux peurs des hommes face aux droits et libertés de la femme en Amérique, la forte majorité de nos répondantes de toutes catégories identifient ces peurs comme facteurs de risque de contrôle accru, principalement des types 'garde-à-vue' et '*house-arrest*'. Plusieurs répondantes hindoues vont jusqu'à spécifier que nombre d'hommes deviennent 'paranoïaques' face à l'autonomie des femmes occidentales.



**TABEAU XX : Facteurs de risque de violence intrafamiliale liés à l'immigration, selon les résultats de la présente recherche.**

- **L'état de 'requérant de statut de réfugié' :** statut précaire causant stress et insécurité.
- **Les peurs des hommes :** des droits, de l'autonomie et de la liberté des femmes occidentales.
- **Les tensions :** dues, surtout, à l'aide financière attendue des hommes par leur famille d'origine demeurée au pays versus la survie de leur famille de procréation en terre d'accueil.
- **L'isolement de la femme :** dû à l'ignorance de la langue et des ressources.
- **La perte de la communauté d'origine :** perte affectant l'homme venu en tant que 'missionnaire-éclaireur', manquant de balises et de soutien communautaires, tombant dans la 'liberté', 'l'incognito', la dépression, et la dépendance à l'alcool et au jeu.
- **Les réunifications familiales :** suite à des années (en moyenne 3 à 6 ans) de séparation des couples et des familles vivant dans des environnements culturellement éloignés les uns des autres.
- **Les déqualifications professionnelles :** causes d'humiliation et de dégradation socioéconomique parfois sévères, de chômage, de stress, d'insécurité et de dépression.
- **Le parrainage :** vulnérabilisant 1) la jeune épouse, soit en maisonnée jointe, en unité nucléaire extensionnée par l'arrivée de la belle-mère ou en unité nucléaire; 2) la belle-mère parrainée par son fils et sa belle-fille, la veuve étant la plus à risque.
- **Les changements de rôles et la nucléarisation des familles :** les conflits surgissant en raison du manque d'aide pour la femme et des contrôles 'abusifs' de la femme par le mari.
- **Les pertes des femmes de leur famille :** leur frère en particulier.

© M. Loiselle, thèse doctorale, déc. 2003

### **9.7.3 Les manifestations de violence**

Les écrits (Bhatti, 1990; Karlekar, 1998; Mahajan, 1990; Miller, 1992) et nos répondants de toutes catégories décrivent les manifestations de la violence intrafamiliale davantage comme un phénomène continu, voire routinier, qu'en terme de cycle, surtout là où la belle-mère est impliquée. Nos répondantes hindoues mentionnent que les abus verbaux et psychologiques des maris devancent habituellement la violence physique et que les premiers sont fréquents mais non nécessairement suivis de violence physique dans les classes supérieures. Quant aux contrôles, social et économique, ceux-ci sont également sans relâche et peuvent être exercés autant par la belle-mère que par le mari. S'il y a cycle, (c.-à-d. tensions croissantes > éruption de violence > rationalisation et justification de la violence > pardon/lune de miel et > retour à la case 'tensions'), il s'installe rapidement après le mariage, les épisodes de violence pouvant être fort rapprochés, et ne comporte habituellement pas de 'lune de miel'.

La violence intrafamiliale peut impliquer, dans divers rôles, le mari, la belle-mère, les belle-sœurs, parfois d'autres membres de la belle-famille, la communauté et la famille d'origine de la femme. En outre, à un autre niveau, le processus migratoire, incluant les politiques d'immigration peuvent amplifier le risque de violence intrafamiliale tel que mentionné à la section précédente. Les récits de nos informateurs-clés, indiens surtout, confirment les écrits qui nous ont incités à nommer cette violence de type «conjugué» plutôt que de «conjugal». La figure 1 du chapitre 2, se trouve confirmée dans cette étude avec quelques ajouts, précisions et nuances (voir figure 8, page suivante qui regroupe tout ce qui précède dans notre discussion sur la violence intrafamiliale). Sur cette double figure, nous remplaçons l'échelle de vulnérabilité au bas de la figure 1, (qui demeure identique suite à cette recherche) par une échelle (souvent cumulative) d'oppression envers l'épouse' en milieu immigrant hindou. Nous tenons à souligner que tout ce qui y est inscrit n'est pas nécessairement vécu par toutes les femmes immigrantes hindoues violentées, ni au même degré. Cette figure donne plutôt un aperçu des facteurs de risque de violence conjugée, à vérifier dans chaque cas.

# VULNÉRABILITÉ À LA VIOLENCE 'CONJUGUÉE' DE L'ÉPOUSE IMMIGRANTE HINDOUE

(Selon les résultats de la présente étude)

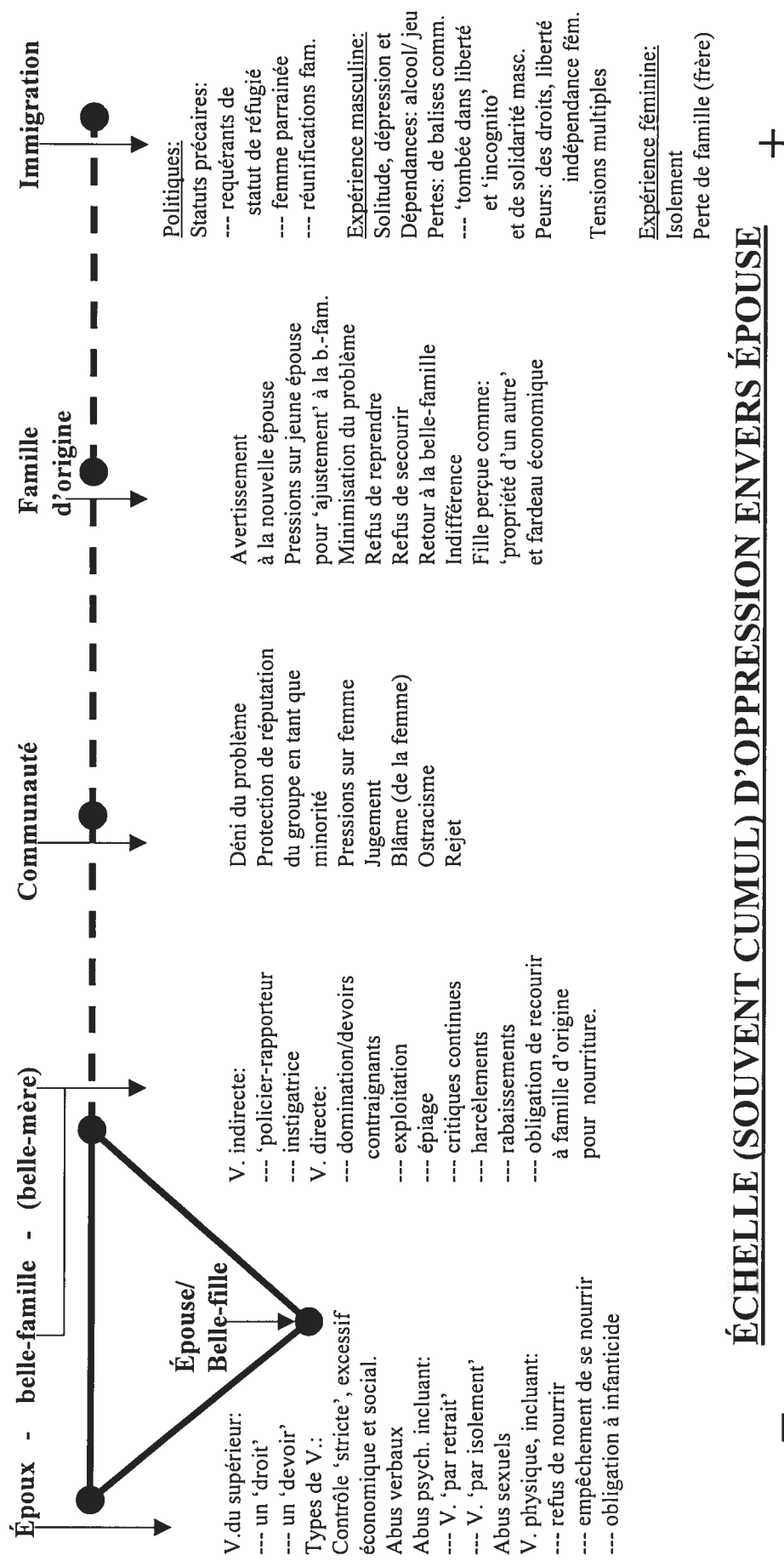


Figure 7

© M. Loisel

thèse doct. déc.. 2003

Les informateurs-clés, hommes et femmes, décrivent des manifestations de violence 'conjugale' soit mutuelle soit à sens unique, du supérieur envers l'inférieur, la deuxième formule étant toutefois plus répandue que la première. Cela indique tout de même que ces femmes ne sont pas toutes aussi soumises qu'elles ne le laissent voir en public. Par ailleurs, si les brûlures constituent un moyen commun de violence physique envers la femme en Inde, ce type de violence n'existe pas au Canada selon nos répondants. Lorsqu'un instrument de menace ou de torture est utilisé, c'est plutôt le couteau. La gifle et les coups de pieds viennent en tête de liste dans tous les discours.

Outre ces manifestations de violence, certaines méthodes spécifiques à cette culture ou à portée particulièrement blessante, voire néfaste pour la femme et le sexe féminin, ressortent dans cette recherche : 1) La privation systématique de nourriture et de soins médicaux; 2) la 'violence par isolement' (garde-à-vue, résidence surveillée, empêchement de recevoir de l'aide); 3) la violence 'par retrait' ('withdrawal'), allant du retrait de la parole jusqu'à l'abandon total; 4) la violence 'instrumentale' pour motif économique, particulièrement documentée en regard à la dot, mais empruntant de nombreuses autres formes, selon nos informateurs clés; 5) le refus de manger du mari, signifiant que l'épouse doit également s'en abstenir puisque, culturellement, elle doit se nourrir après son mari. Les quatre premières sont identifiées dans certains écrits, Bhatti, (1990) Ganguli (1990) et Kaushik (1990) en particulier, et confirmés dans nos résultats et la cinquième est révélée dans cette recherche.

#### **9.7.4 Recherche d'aide et demande d'aide**

Au niveau de la recherche d'aide, tant les écrits, (Agnew 1998 en particulier) que nos répondants de toutes catégories, ainsi que nos données quantitatives, révèlent que les services officiels sont peu utilisés, surtout par les immigrants originaires du nord de l'Inde, et constituent un dernier recours, les barrières étant nombreuses. Les informateurs-clés confirment chacune des barrières mentionnées dans les écrits recensés, (chapitre 2, point 2.6.2): la langue, de multiples peurs, la méconnaissance des ressources et les contrôles excessifs. Nos données quantitatives indiquent toutefois un écart significatif de demande d'aide entre les immigrants de langues tamoule (majoritairement sri lankais) et

pendjabi. Ces deux populations sont plus nombreuses à Montréal que celles utilisant les autres langues sud-asiatiques, toutefois, cet important écart dépasse largement les écarts de population. Il tend à soutenir la présomption d'une informatrice clé de catégorie 'professionnelle' à l'effet que les régions à tensions sociétales aiguës et où sévissent des conflits armés, produiraient davantage de cas de violence intrafamiliale que les régions politiquement et socialement plus calmes. Ces deux populations (sri lankais et pendjabis) sont également des immigrants à statut précaire d'immigration (requérants au statut de réfugié) à leur arrivée au Québec, situation ajoutant un cran supplémentaire au risque d'éruption de violence intrafamiliale. Cette recherche pointe aussi la possibilité que les femmes plus instruites et mieux soutenues font davantage appel aux services officiels, les femmes sri lankaises étant généralement plus instruites, mieux protégées et plus soutenues que leurs consœurs du nord de l'Inde.

Quant aux craintes qui retiennent les femmes hors des services officiels, nos informateurs clés confirment les résultats de Agnew (1996 & 1998) à savoir que les femmes hindoues craignent d'être culturellement incomprises et mal jugées. Elles ne veulent pas être poussées à la séparation et ont peur que leur demande d'aide soit repérée par leur mari et leur belle-famille ou encore de déshonorer leur famille, leur communauté et leur culture. Leurs stratégies de « *coping* » sont: 1) tenter de régler seules leurs problèmes; 2) se défouler en en parlant à une amie, une sœur ou autre femme de la famille en qui elles ont confiance; 3) chercher l'aide d'un aîné de la communauté en qui leur mari a confiance; 4) faire intervenir leur frère aîné; 5) se réfugier, le temps de laisser la situation se calmer, chez un frère ou une sœur si possible; 6) en état de crise sans issue, consulter les services officiels québécois. Plusieurs auteurs recensés (Agnew, 1998; Das, 1999; Kaushik, 1990; Shirwadkar, 2003) confirment que la femme se tournera vers l'aide extérieure après avoir tout essayé d'abord.

Les écrits recensés n'indiquent pas de types spécifiques de demandes d'aide, sauf celle, très large, de faire cesser la violence. La présente recherche révèle que la majorité de ces femmes spécifient 'sans briser la famille'. En second lieu et fortement liée à cette spécification, selon les informatrices clés et les intervenantes, est que le mari abuseur soit

aidé à se délester de ses problèmes et de ses souffrances, et à abandonner l'alcool et le jeu. Pour elles-mêmes, les femmes victimes de violence intrafamiliale demandent aux services officielles une écoute attentive, respectueuse et non-jugeante, ainsi que des informations et une aide concrète. Elles n'expriment pas le besoin de suivi psychosocial mais plutôt une aide visant à améliorer les dynamiques relationnels dans la famille. Les écrits (Abraham, 1998 et 2000; Agnew, 1998; Almeida, 1996; Berg, 1996; Berg & Miller, 1992; Kaushik, 1990; Preisser, 1999; Rayaprol, 1999) et toutes les catégories de répondants s'accordent sur ces points.

## **9.8 L'intervention et la prévention en milieu hindou montréalais**

### **9.8.1 Comparaisons entre les écrits et les informateurs clés :**

Les écrits concernés par l'intervention auprès d'une clientèle hindoue (Abraham, 1998 & 2000; Agnew, 1998; Almeida, 1994; Coomaraswamy, 1995; Das Dasgupta, 2000; Meyer & Estable, 2001; Preisser 1999) et la majorité des informateurs clés préconisent généralement les mêmes approches : 1) un regard holistique sur la situation et une approche cas par cas de type 'féministe-familiale élargie', c'est-à-dire, tenant compte de la culture, des problèmes liés à l'immigration et des relations de pouvoir au-delà de celles basées sur le genre telles l'âge, l'ethnie, la caste et la classe. 2) Une approche progressive, indirecte et non-confrontante, dans une attitude de dialogue et de partenariat égalitaire, de travail *avec* la victime et qui confère du pouvoir au client ('*empowering*'). 3) Une approche informationnelle, pratique, concrète et inclusive, c'est-à-dire qui inclut, un à un, séparément, les différents membres de la famille dans le processus d'aide puis, lorsque possible, tous ensemble en sessions de médiation visant d'abord la réconciliation et l'harmonie.

### **9.8.2 Comparaisons entre les idées préconisées dans les écrits et par les informateurs clés et les types d'intervention préconisés et offerts par les intervenantes interviewées**

La première constatation de cette comparaison renvoie aux intervenantes de type 'féministe'. L'intervenante féministe SA explique son approche en termes similaires à ceux de Thakur (1992) en référence à plusieurs organismes sud-asiatiques nord-

américains pour femmes battues. Les féministes sud-asiatiques mentionnés par Thakur ont une approche informationnelle, visant la sécurité et l'intérêt de la femme, en la renforçant et en la soutenant afin qu'elle soit capable de prendre ses propres décisions. L'intervenante SA de notre recherche incite aussi ces femmes à apprendre le français ou l'anglais afin d'acquérir une autonomie et un pouvoir sur leur vie. L'existence d'organismes et d'intervenantes sud-asiatiques féministes peut sembler contredire les autres écrits recensés et les propos des informateurs-clés. Notons toutefois que leurs interventions sont d'un type 'féministe élargie', selon les propos de nos répondantes d'un de ces organismes qui tiennent compte de la culture, de la situation d'immigration et d'autres sources d'oppression dans leurs interventions.

Quant à l'autre intervenante 'féministe' ainsi qu'aux deux intervenantes NA catégorisées 'féministes-familiales', leurs interventions s'insèrent dans le cadre présentement le plus reconnu au Québec en matière de violence conjugale. Tel que mentionné par Legault et Roy (2000 :202), les intervenantes de la société majoritaire *« font souvent face à des situations nouvelles, provocatrices de chocs culturels et d'incompréhensions multiples »*. Leurs chocs culturels proviennent surtout de la rencontre de femmes vivant dans des situations d'inégalités et d'oppressions de sources multiples qu'elles ont des difficultés à imaginer. Ces intervenantes se veulent solidaires de leurs clientes; les sentant démunies sur plusieurs plans, elles tentent de les secourir en les amenant à voir d'autres façons de penser. Si leurs interventions prennent des allures de 'supériorité culturelle', travaillant '**auprès de**' ou '**sur**' leurs clientes, cela provient de leur préoccupation pour la sécurité, le bien-être et l'épanouissement de ces femmes. Nous remarquons toutefois un écart entre l'analyse que font ces intervenantes des situations qu'elles rencontrent et leurs interventions. Par ailleurs, les structures dans lesquelles elles fonctionnent, l'absence d'équipes de conseillers culturels à leur disposition, le manque de formation à l'approche féministe-intersectionnelle –une approche en émergence-, et leur culture 'individualiste' expliquent, tout au moins partiellement, leurs difficultés à 'élargir' leurs interventions.

Quant à l'intervenante que nous qualifions 'd'écosystémique/familiale-féministe', quoiqu'elle manque aussi de connaissances sur la culture, son travail plus égalitaire 'avec' la cliente plutôt que 'sur' la cliente, et sa confiance dans les compétences de ces familles à régler leurs problèmes l'a menée à une approche plus large et inclusive, tenant compte de l'environnement global de ses clientes. Le fait qu'elle oeuvre dans un milieu moins rigidelement structuré que les trois précédentes, peut avoir contribué à favoriser sa créativité et et son adaptation à d'autres façons de penser et de fonctionner.

Pour sa part, l'intervenante écosystémique préconise une approche qui s'apparente fortement aux recommandations des écrits et de nos informateurs clés. Elle précise que plusieurs dimensions de l'approche féministe sont applicables auprès de la clientèle hindoue mais qu'elle doit être élargie et inclure une analyse écosystémique. Elle insiste sur l'importance de comprendre les racines profondes des relations de couples dans cette culture.

Cette comparaison entre les écrits/informateurs clés et les intervenantes, indique quelques besoins : 1) de former les intervenantes oeuvrant auprès des clientèles hindoues à l'analyse intersectionnelle de la violence conjugale; 2) de les former également à l'approche interculturelle, en particulier à l'importance de la 'décentration de soi' préconisée par Cohen-Émerique (2000); 3) de repenser nos structures et nos méthodes d'intervention afin de les rendre flexibles et ainsi permettre l'émergence d'approches créatives et adaptées à ce type de clientèle et de travailler en partenariat selon les besoins.

### **9.9 La prévention**

À ce chapitre, la plupart des thèmes sont récurrents dans les écrits et les discours des informateurs-clés et des intervenantes : 1) conscientiser et informer à répétition, par le truchement des média multiculturels, sur le concept d'égalité, sur les droits, sur les ressources, sur les lois canadiennes en matière de violence intrafamiliale et ses conséquences pour tous les concernés, les enfants en particulier. Pour ce faire, mettre sur pied des campagnes de style 'ivresse au volant'. 2) Traiter les femmes immigrantes de toutes catégories (femmes parrainées incluses), comme des 'immigrantes à part entière'



dans les services d'immigration et qu'à ce titre elles reçoivent toute l'information dont elles ont besoin. 3) Contrer l'isolement des femmes, entre autres par des cours d'alphabétisation et de français obligatoires, en aidant ces femmes à y participer.

**CHAPITRE 10**

**CONCLUSION**

**MODÈLE D'INTERVENTION *POLY-COLLECTIVISTE***

## **10. CONCLUSION**

### **MODÈLE D'INTERVENTION *POLY-COLLECTIVISTE***

Comment aider les familles immigrantes de cultures collectivistes à contrer le problème de violence intrafamiliale dans leur milieu, en particulier les familles de la communauté hindoue montréalaise? Telle était la question de départ de cette recherche ethnographique.

Afin d'y répondre nous avons opté pour une étude de type qualitatif, donnant la parole aux hindous et aux intervenantes auprès de cette clientèle. Notre recherche a porté sur les dynamiques relationnelles et le problème de violence au sein de ces familles à travers le double prisme d'une analyse intersectionnelle d'éclairage écosystémique-familial. Plusieurs variables ont ainsi été examinées afin de comprendre les rôles joués par diverses sources d'oppression, inextricablement liées les unes aux autres, dans l'éruption de violence intrafamiliale. L'étude révèle la complexité du problème de violence intrafamiliale dans une culture dite 'collectiviste' insérée dans une société 'individualiste'. Les variables examinées (le genre, l'âge, la caste, la classe, la culture/religion, le statut et la position dans la famille, la pigmentation de la peau, l'ethnie et un statut de minorité ainsi que l'immigration) ont toutes un potentiel générateur d'oppression envers le sexe féminin dans la sphère domestique. La liste n'est toutefois pas exhaustive, cette étude fait entrevoir d'autres variables susceptibles d'avoir un impact sur les relations familiales, tels la colonisation/décolonisation et les conflits armés. Nous n'avons pas tenu compte de ces variables dans notre analyse, tel qu'indiqué à la section 'limites de cette recherche'. Notre modèle s'en tient par conséquent aux multiples variables analysées dans notre thèse.

Le modèle d'analyse et d'intervention en matière de violence intrafamiliale proposé au terme de cette recherche comporte trois volets, deux identifiant les angles d'analyse d'une situation de violence intrafamiliale et un troisième centré sur la prise en charge du problème et l'opérationnalisation de l'intervention. Ce modèle s'inspire de la vision hindoue du monde, celui-ci étant perçu comme un tout indivisible dont les diverses composantes sont inextricablement liées. Dans cette optique, des solutions adéquates aux

problèmes de relations humaines passent par un examen holistique et écologique de la situation et visent, en priorité, l'arrêt de la violence par la médiation menant idéalement à la réconciliation, à la sauvegarde des liens, à l'unité et à l'harmonie de l'ensemble. Il vise à respecter la culture de cette clientèle, à répondre à la demande des femmes hindoues violentées, c'est-à-dire de les aider en aidant leur mari et à mobiliser les ressources nécessaires à la protection des victimes. Il prend également en compte les dynamiques intra et inter-familiales.

Le préfixe *POLY* du nom de ce modèle renvoie aux trois volets qui le composent et à leurs multiples dimensions : une analyse intersectionnelle, un éclairage écosystémique-familial et une opérationnalisation de type 'concertation partenariale'. Le terme *COLLECTIVISTE* renvoie aux populations visées par ce modèle d'intervention, c'est-à-dire, celles à visions du monde et orientations de vie collectivistes ou communautaires. Ainsi, le modèle proposé peut être extrapolé et adapté à d'autres cultures collectivistes.

### **10.1 Premier volet : 'Analyse intersectionnelle'**

**Le premier volet** provient de l'analyse intersectionnelle qui, à la base, identifie le genre, la race/ethnie et la classe en tant que sources entrelacées d'oppression et de violence envers les femmes de minorités dites 'visibles' (Anderson & Hill Collins, 1992; Belkhir et al, 1995; Das Gupta, 1994; George & Ramkissoon, 1998; bell hooks, 2000). Notre modèle bonifie cette analyse par l'ajout de multiples dimensions que nous jugeons importantes à examiner en intervention auprès des populations immigrantes de cultures dites « collectivistes », la population hindoue en particulier. Il y ajoute les sources d'oppression suivantes, tout aussi inextricables que les trois premières : 1) une variable spécifique à la culture hindoue : la caste; 2) une variable pertinente dans le monde sud-asiatique en général : la pigmentation de la peau; 3) des variables communes à diverses cultures collectivistes : l'âge, le statut et la position dans la famille, la religion (plus spécifiquement, l'interprétation de la religion), le type de maisonnée et le type de mariage; 4) une variable précisant la position sociétale de la communauté examinée: le statut de 'minorité visible'; finalement, 5) une variable spécifique aux nouveaux arrivants

dans une société d'accueil : l'immigration, cette dernière exacerbant de diverses manières les autres sources d'oppression.

Ce modèle propose également de tenir compte des divers éléments composant cette analyse non seulement en tant que 'sources d'oppression' mais également en tant que possibles 'sources de protection et de soutien'. La figure 8 présente le premier volet du modèle explicité ci-après.

# MODÈLE D'INTERVENTION POLY-COLLECTIVISTE

## Volet 1: Analyse intersectionnelle

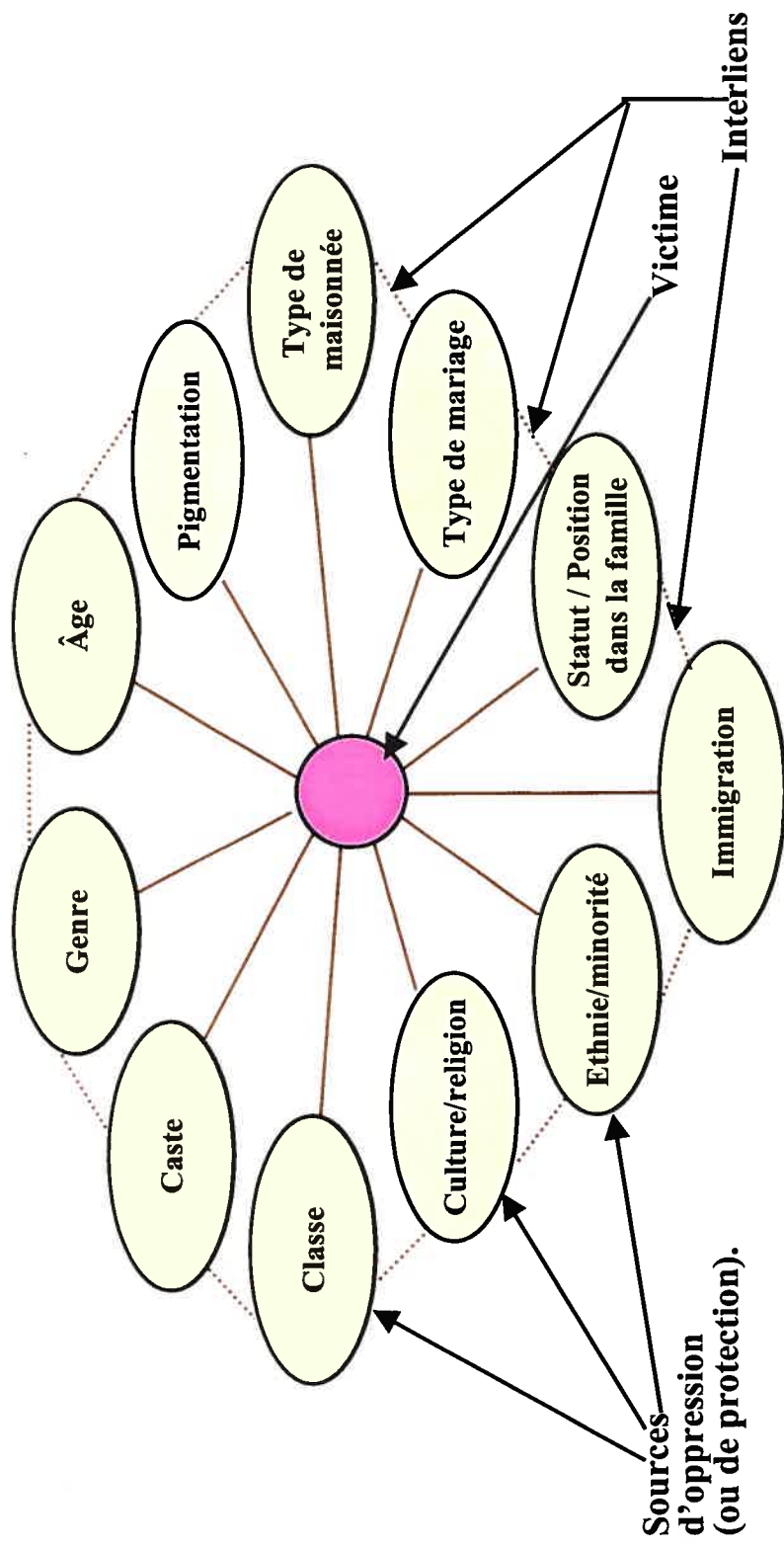


Figure 8  
© M. Loiselle, thèse  
Décembre 2003

La variable 'genre' permet de vérifier 1) les relations de pouvoir et de dépendance entre la victime et son époux; 2) le degré de dépendance de la femme envers son père, ses frères ou autres hommes de sa famille élargie (oncles, cousins, etc.); 3) ses sources de protection (père, frère aîné, beaux-frères, voire beau-père). Elle permet aussi d'examiner la relation mère/fils, c'est-à-dire de la belle-mère avec l'époux de la victime, et d'ainsi percevoir les motifs et le degré d'abus et de violence endurés par la jeune épouse.

Les variables 'âge' et 'statut et position dans la famille', permettent de connaître la différence d'âge qui sépare les époux et de concevoir les divers types de relations auxquelles la victime est contrainte. Par exemple, est-elle l'épouse du frère aîné ou d'un frère cadet? Le frère aîné de la victime est-il plus ou moins âgé que son époux, ce qui contribue à déterminer le degré de pouvoir de ce frère sur son époux?

La variable 'pigmentation de la peau' permet d'élucider le degré d'oppression que la femme a pu subir dans sa famille d'origine, les possibles difficultés liées à son mariage (recherche de candidat, négociations ardues pour la dot), de vérifier une possible oppression de la part de la belle-famille, l'impact de cette oppression sur son estime personnelle, et une possible absence de protection de la part de sa famille d'origine.

La variable 'type de maisonnée' permet de préciser s'il s'agit de violence 'conjugée' ou 'conjugale' et de clarifier la complexité des liens, des contraintes, des abus ou des sources de protection en jeu. En particulier, elle permet d'examiner les relations entre les femmes de la maisonnée, belle-mère – belle-fille en particulier.

La variable 'type de mariage' permet de voir de quel type exact il s'agit, comment la formation du couple s'est effectuée, s'il y a eu dot, si les familles se sont unifiées ou divisées dans le processus de négociation, s'il s'agit d'un mariage forcé ou à distance. Il permet aussi de vérifier le degré de satisfaction de tous les concernés de ce mariage. En outre, le type de mariage des beaux-parents de la victime et le vécu de la belle-mère en tant que jeune épouse peuvent également être examinés par cette variable, indiquant l'aide possible à être offerte à une belle-mère devenue plus ou moins acariâtre.

Les variables 'caste' et 'classe' permettent, d'une part, de vérifier le statut social de chacune des familles des conjoints et, d'autre part, de concevoir le degré d'oppression vécu par l'époux, en particulier, à l'extérieur du foyer, mettant ainsi l'épouse à risque de devenir son 'souffre-douleur'. La variable 'caste' permet de vérifier s'il s'agit d'un mariage hypergamique ou égalitaire ou encore exogamique, ces renseignements fournissant des indices sur le degré d'isolement du couple de la famille et de la communauté. Pour sa part, la variable 'classe' permet de comprendre les positions sociales des deux familles et les jeux de pouvoir entre les deux, déterminant ainsi le degré de vulnérabilité de l'épouse dans sa belle-famille. Le niveau de satisfaction au sujet de la dot peut également être vérifié sous l'angle de la classe, la femme servant parfois d'otage à une belle-famille avide de biens matériels.

La variable 'culture/religion' permet d'élucider le degré et la forme d'adhérence au concept de « *dharma* » et le degré de croyance au « *karma* » - ainsi qu'à d'autres concepts pertinents de l'hindouisme. Elle permet aussi d'explorer l'interprétation que font victime et agresseur(s) des épopées et autres écrits transmis oralement de génération en génération, dans cette culture.

La variable 'ethnie/minorité' permet d'examiner l'impact des mécanismes d'exclusion exercés par la société majoritaire envers une 'minorité ethnique visible', sur les relations familiales et conjugales.

La variable 'immigration' permet de clarifier l'impact du processus migratoire sur les relations conjugales et familiales sous divers angles : les motifs de l'émigration, les statuts d'immigration, les trajectoires migratoires, incluant les expériences pré-migratoires, migratoires et post-migratoires, les rythmes d'adaptation, les chocs, les peurs, les pertes, les gains, les traumatismes et les stress vécus au cours du processus. Elle permet de vérifier le degré d'exacerbation des problèmes préexistants (ou potentiellement préexistants) sur la vie des individus et des familles et de percevoir la mesure du risque de déclenchement de violence intrafamiliale des sociétés 'collectivistes' immigrant vers des sociétés 'individualistes'.



## 10.2 Deuxième volet : 'éclairage écosystémique-familial'

Le **second volet** provient principalement du modèle écosystémique qui confère l'avantage d'être «*less likely to miss a major aspect of a situation...* » affirment (Hefferman et al 1988 :55). Il examine les liens et les interactions entre les divers systèmes dans lesquels s'insère l'être humain afin de comprendre les perturbations subies par la famille et ses membres dans le processus migratoire. Notre modèle renvoie par conséquent à ce que Bronfenbrenner (1979) nomme « *la transition écologique* ».

La figure 9 illustre comment les divers systèmes humains sont affectés par l'immigration. Cet éclairage a pour but d'aider l'intervenant à percevoir et à vérifier, dans chaque cas, le degré d'éloignement des clients de la culture majoritaire et leurs sentiments face aux valeurs de cette culture et à leur statut minoritaire dans la société d'accueil. Il permet aussi de vérifier, dans les divers systèmes, le degré et le type de perturbations subies dans l'immigration et l'impact de ces modifications sur leur mode de pensée et de fonctionnement. À titre d'exemples, un éclairage sur le macrosystème permet à l'intervenant de percevoir chez l'opresseur le degré de rigidification de ses valeurs culturelles et de tenter d'aider à assouplir ses perceptions des valeurs de la société d'accueil. Au niveau de l'exosystème, il s'agit de reconnaître et de prendre en compte le degré de vulnérabilité de ces clients face aux instances décisionnelles qui ont un impact sur leur vie. Une lumière sur le mésosystème permet de vérifier les barrières et les embûches qui font obstacles à la création et au maintien de liens harmonieux entre la famille immigrante cliente et les divers microsystèmes de la société d'accueil, et d'aider à remédier à certains problèmes. Un regard sur l'entosystème permet de vérifier l'impact de la perte de la communauté sur l'homme immigrant et sa place dans son système communautaire, son niveau de conformité aux normes de sa communauté et le degré de protection et de soutien qu'un individu ou un couple est susceptible d'obtenir de celle-ci. Un regard sur le microsystème familial permettra de voir les rythmes d'adaptation de chacun de ses membres, son degré d'ouverture au nouvel environnement, ses dynamiques relationnelles et ses méthode de résolution de conflits. Finalement, le chronosystème met en lumière les variations au niveau du temps et de l'âge d'arrivée de chaque membre de la famille en terre d'accueil et d'en examiner l'impact.

# MODÈLE D'INTERVENTION *POLY-COLLECTIVISTE*

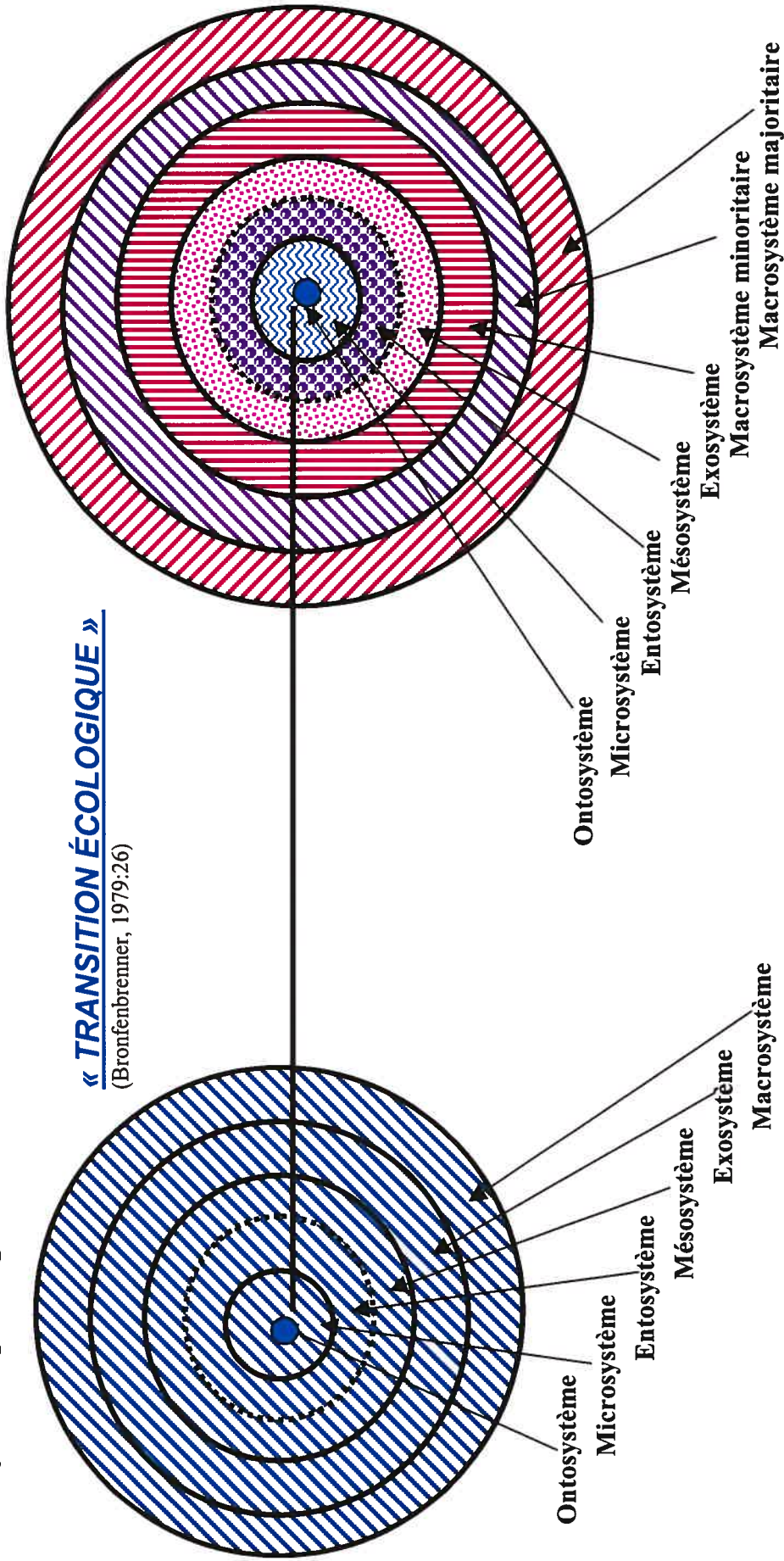
## Volet 2: Éclairage écosystémique

Systèmes pré-migratoires

Systèmes post-migratoires

« **TRANSITION ÉCOLOGIQUE** »

(Bronfenbrenner, 1979:26)



Tous de même couleur, allant dans la même direction.

Couleurs nuancées ou contrastantes, directions/situations différentes.

Figure 9, © M. Loisel, thèse, déc. 2003

Deux autres approches systémiques-familiales ont inspiré le modèle '*poly-collectiviste*' : L'approche contextuelle de Boszormenyi-Nagy (1973, 1986, 1997), et le modèle thérapeutique de Satir (1988, 1991). L'approche de Boszormenyi-Nagy insiste sur l'importance, pour l'intervenant, de construire des liens de confiance avec chacun des membres de la famille, et d'aider à hausser le niveau de confiance entre les membres de celle-ci. Pour ce faire, Boszormenyi-Nagy recommande l'application d'une 'partialité multidirectionnelle' de la part de l'intervenant et d'une écoute 'soucieuse' ('caring') authentique pour les souffrances de chacun des membres de la famille, victime ou oppresseur. Pour sa part, Virginia Satir pose un regard holistique sur l'individu et son environnement : son « *self-mandala* » (Satir et al, 1991 :275). Elle fonde sa thérapie sur le principe que les êtres humains sont des manifestations d'énergies vitales positives. Elle vise la hausse de l'estime de soi et '*l'empowerment*', posant un regard non seulement sur les comportements à changer mais sur les visions du monde, les façons de penser et les souffrances motivant ou déclenchant des comportements destructifs (Satir et al, 1991). Tout comme Boszormenyi-Nagy, elle perçoit et traite chacun comme un être unique et reconnaît la souffrance de chaque personne impliquée dans une relation perturbée. Elle met une emphase sur la communication efficace.

Les deux premiers volets de notre modèle permettent de saisir les dynamiques en jeu sous plusieurs angles et, à l'aide de diverses lentilles, de comprendre les visions du monde, les structures, les expériences et les circonstances ayant pu contribuer à l'éruption de violence intrafamiliale. Une perception holistique, aussi complète que possible, du problème est susceptible d'émerger d'une telle évaluation de la situation, permettant une intervention plus complète. Ces deux volets nous mènent au troisième, visant à faire émerger des solutions culturellement acceptables à un problème de violence, conjugale ou conjugée.

### **10.3 Troisième volet : 'concertation partenariale'**

Le **troisième volet** du modèle proposé, la '*concertation partenariale*' renvoie à l'organisation, au fonctionnement et aux acteurs impliqués dans l'intervention et la recherche de solutions. Ce troisième volet correspond à une réflexion de Cyrulnik et

Morin (2000), à savoir que la pensée dichotomique et fragmentaire particulière à l'Occident, axée sur l'égalité, les droits et la liberté, et la pensée orientale traditionnelle, holistique, axée sur les devoirs et parfois figée dans le temps, doivent s'enrichir mutuellement par un dialogue ouvert et fluide entre 'orientaux' et 'occidentaux'. La forte immigration d'Asie vers l'Amérique fait en sorte que les ressortissants de ces deux grandes aires culturelles cohabitent dorénavant en tant que voisins et concitoyens et doivent, par conséquent, s'entraider dans la recherche de solutions à des problèmes communs. Ce troisième volet tient donc compte de trois approches pertinentes dans une intervention auprès de notre population cible : l'approche interculturelle, la 'technique Gandhi' et la « *thérapie sociale* » de Rojzman (1998).

Cohen-Émerique (2000) définit l'approche interculturelle, comme l'interaction entre individus de cultures différentes, voire divergentes, qui tentent mutuellement de comprendre le sens de leurs propos, ce sens étant à redéfinir avec chaque personne rencontrée. Elle préconise l'abandon des ethnocentrismes qui bloquent l'ouverture à l'autre par la décentration de soi et de sa culture afin de pouvoir 'pénétrer' dans les systèmes de l'autre et le bien comprendre. Elle recommande la négociation et la médiation comme méthodes de résolution des conflits. Elle définit la négociation comme une co-construction de solutions dans un rapport dialogique, une recherche d'accords, de compromis, dans un respect mutuel, un rapprochement réciproque entre un intervenant et son client, conférant ainsi à ce dernier du pouvoir sur sa vie. Quant à la démarche de médiation, elle préconise l'utilisation de personnes « *relais* » de la même culture d'origine que le client, mais possédant une bonne connaissance de la société d'accueil.

La 'technique Gandhi', trouve sa genèse dans la vie et les actions du Mahatma (Fischer, 1983; Gandhi, 1969), celui-ci étant reconnu comme « *great mediator and reconciler* » (Macropaedia, (2002 vol. 19). Le principe central de cette technique, développée aux États-Unis pour venir en aide aux familles immigrantes sud-asiatiques et des Îles du Pacifique, s'inspire du concept de résistance non-violente. Il s'agit de faire pression sur la personne délinquante, en ajoutant autant de membres de la famille et de la communauté que possible dans le processus d'intervention, jusqu'à ce que cette personne

cesse ses comportements indésirables. Deux objectifs sont visés : la connaissance et la reconnaissance de la réalité d'une situation et la responsabilisation de la personne violente face à ses comportements (Capozzi, 1992; DasGupta, 1986; Fong, Boyd & Brown, 1999; Pandey, 1996; Schiff & Belson, 1988; Sharma, 1987; Singh, 1992, Walz, Sharma & Birnbaum, 1990).

La « *thérapie sociale* » de Rojzman, (1998 :10) se fonde sur la prémisse qu'aucun être humain n'est un monstre au départ, ni en tout temps, mais qu'il le devient facilement lorsque aveuglé par la souffrance ou la soif de pouvoir. Cette approche invite toutes les parties impliquées dans un problème de violence à la même table où, à titre de médiateur, un intervenant central aide les différentes parties à s'écouter, se connaître, comprendre leurs différents points de vue, partager leurs dilemmes et leurs désirs qui, tout comptes faits, se résument à l'amélioration de leur vie. Rojzman rencontre d'abord les différentes parties séparément afin de prendre le pouls de la situation, puis, en temps opportun, les invite tous à une table de concertation. Il vise à favoriser une communication efficace entre les différentes parties et la circulation de l'information de façon à créer une transparence menant à une hausse de confiance entre les différentes parties. Il rejoint ainsi l'approche de Boszormenyi-Nagy élucidé plus haut.

Le modèle *POLY-COLLECTIVISTE* conserve les idées préconisées par les trois approches précédentes, tout en le bonifiant d'éléments nouveaux issus des résultats de notre recherche. Il propose d'abord une prise en charge globale, à enseigne unique, du problème de violence intrafamiliale, par un '**intervenant clé**', oeuvrant en CLSC, porte d'entrée des services sociaux au Québec. Une telle prise en charge facilite l'accessibilité aux services pour cette clientèle déjà épuisée par un problème relationnel grave et favorise l'intégration des services offerts à l'unité cliente, soit l'ensemble familial.

L'intervenant clé assume alors les fonctions suivantes : 1) Il rencontre d'abord la victime ayant demandé de l'aide ou ayant été référée et, **avec elle**, utilisant la grille d'analyse comportant les diverses dimensions indiquées dans les deux premiers volets du modèle, prend le pouls de la situation, évalue l'intensité des dangers et examine les

moyens les plus efficaces pour intervenir et mettre fin à son oppression; 2) il contacte et, autant que possible, rencontre l'agresseur (les agresseurs dans les cas de violence 'conjuguée'), si la victime le juge approprié et sécuritaire, accompagné d'un clinicien expert auprès de cette clientèle et, si nécessaire, d'une personne désignée de la communauté hindoue. Un tel contact vise l'obtention de sa version des faits par une écoute attentive, sans jugement ni confrontation, de son histoire et de sa vision du problème, tentant ainsi d'obtenir sa confiance et sa collaboration. Au cours de ces rencontres d'évaluation, l'intervenant clé explique clairement le but premier de l'intervention : la réconciliation et l'harmonie au foyer. 3) il organise des rencontres de concertation multidisciplinaire entre les intervenants des divers secteurs d'intervention, des consultants communautaires et des personnes ressources de la communauté (aînés ou couples matures), visant à mettre sur pied un plan d'intervention; 4) il élabore un plan d'intervention et fait appel aux services identifiés dans ce plan de même qu'aux ressources communautaires nécessaires à sa bonne marche; 5) il assure un suivi efficace des divers types d'aide offerts : à la victime (centres de femmes, organismes communautaires, maisons d'hébergement), à ou aux agresseur(s) (services pour conjoints violents, services pour personnes dépendantes, services d'emploi, policiers et autres) et aux enfants-témoins ou victimes (centres jeunesse, travailleuse sociale en milieu scolaire, DPJ); 6) il assure la complémentarité, la cohérence et la confidentialité entre les services et 7) il devient médiateur lors de rencontres familiales ou de couple, s'assurant d'appliquer le principe de 'partialité multidirectionnelle' de Boszormenyi-Nagy lors de ces rencontres. Dans la mesure du possible, les rencontres avec la famille ou une partie de celle-ci peuvent être tenues à domicile, ces rencontres permettant aux intervenants d'observer le milieu de vie de la famille ainsi que les interactions entre les membres de la famille dans leur environnement quotidien.

Nous proposons ainsi un travail concerté, en partenariat avec toutes les parties impliquées (victimes, agresseurs et intervenants multidisciplinaires) dans la recherche de solutions. Une telle approche vise à donner du pouvoir à la famille et à chacun de ses membres tout en s'assurant de prévenir d'autres agressions et de soutenir et protéger la victime et les enfants. Les agresseurs deviennent ainsi conscients qu'un cadre et des

balises sont en place et que divers intervenants sont mobilisés pour contrôler ses assauts et l'aider à améliorer sa qualité de vie et ses comportements. Cet encadrement fait ainsi figure de 'communauté artificielle', d'une part, remplaçant pour un temps les balises communautaires perdues par le processus migratoire et, d'autre part, contrant l'isolement de la victime. Le fait que le mari violent hindou sente les pressions conjointes de divers points d'autorité (légal, policier, social et de la santé) de la société d'accueil peut s'avérer, en soi, d'importance capitale pour faire diminuer, voire cesser, la violence dans ce milieu. Ce type d'intervention, coordonné par un intervenant clé ayant réussi à établir un lien de confiance avec les divers membres de la famille, assure le maintien du respect et de la dignité de chaque individu et fait en sorte qu'aucun ne 'perde la face' et que l'honneur de la famille est maintenu ou restauré au sein de la communauté, concepts d'importance significative dans les sociétés asiatiques.

Une telle prise en charge n'occulte pas l'obligation d'assurer le maximum de sécurité aux victimes de violence tout en assurant une coordination entre tous les éléments (institutions, organismes et intervenants) impliqués dans le dossier.

Le modèle d'intervention *POLY-COLLECTIVISTE* se veut large, simple, flexible, intégré, 'transémique', collaborateur, englobant, convivial et 'empowering'. Large dans la mesure où ses principes de base et ses éléments fondamentaux sont applicables à toute intervention en violence intrafamiliale en milieu multiethnique. Simple, en deux sens : premièrement, il ne propose pas une démarche d'aide pas à pas, mais plutôt une base sur laquelle bâtir des plans d'intervention adaptés aux besoins de chaque cas. Deuxièmement, il simplifie et facilite l'accessibilité aux services et les démarches à entreprendre pour une clientèle déjà accablée par de multiples pressions, tensions et souffrances. Flexible dans le sens où il fait appel à une souplesse aux niveaux des approches, de l'encadrement et de la démarche d'intervention, que nous considérons essentielle en milieu multiculturel. Intégré dans le sens où il propose divers partenariats et un travail multidisciplinaire permettant de maîtriser la complexité du problème de violence intrafamiliale en milieu immigrant de culture éloignée de celle de la société d'accueil. « *Transémique* » (Canda & Furman, 1999 :39), dans le sens où il accorde une

crédibilité aux savoirs populaires de chaque culture tout en tenant compte des concepts universellement applicables. Collaborateur par opposition à une approche 'compétitive' qui risque d'aliéner davantage les personnes impliquées dans le problème. Englobant dans le sens où il permet une analyse et une approche holistique des problèmes, tenant compte de l'intersectionnalité des sources d'oppression des clients et de l'environnement global, écosystémique, qui affecte et est affecté par la violence intrafamiliale. Convivial dans le sens où il inclut la capacité de favoriser des échanges réciproques, de style dialogique, entre les personnes et les groupes en présence. '*Empowering*', puisqu'il co-construit, avec la victime, l'unité cliente et des représentants de la communauté, le plan d'intervention et des solutions adaptées et équitables au problème.

Dépendant des situations particulières à chaque cas, les personnes suivantes peuvent être invitées, en totalité ou en partie, à participer aux sessions de 'concertation partenariale' ou à fournir certains renseignements pertinents à l'intervenant clé :

**Du côté de la société d'accueil :** 1) un clinicien de l'organisme pour conjoints violents désigné pour travailler **avec** la ou les personne(s) violente(s) d'un cas particulier. 2) Une intervenante d'un organisme oeuvrant auprès des femmes violentées (centre de femmes, maison d'hébergement, etc.) et un(e) intervenant(e) oeuvrant auprès des enfants victimes ou témoins de violence (travailleur social scolaire, centres jeunesse, DPJ). 3) Tout autre intervenant (des systèmes légal et de la santé: policier, agent de probation, médecin, infirmière) ayant ou ayant eu une implication dans le dossier. 4) Parfois un cadre dirigeant, une certaine participation de ceux-ci pouvant contribuer à l'assouplissement du cadre opérationnel des intervenants par leur compréhension directe des enjeux.

**Du côté de la famille et de la communauté :** 1) la victime, considérée comme 'experte' de sa relation avec son ou ses abuseur(s), celle-ci étant la personne centrale **avec** qui (et non **sur** ou **pour** qui) œuvre l'intervenant. 2) L'agresseur ou les agresseurs, selon le principe que s'ils font partie du problème, ils doivent également faire partie de la solution. 3) Une équipe de consultants de la communauté, autant que possible des



professionnels en relation d'aide. 4) Une personne ou un couple pouvant être désigné, par la communauté ou la famille, comme personne(s) ressource(s) pour aider le couple ou la famille aux prises avec la violence intrafamiliale. 5) Un ou des membres de la famille de la victime, le frère aîné en particulier. La figure 10 illustre l'opérationnalisation en 'concertation partenariale' du modèle *POLY-COLLECTIVISTE* proposé.

# MODÈLE D'INTERVENTION POLY-COLLECTIVISTE

## Volet 3: Concertation partenariale

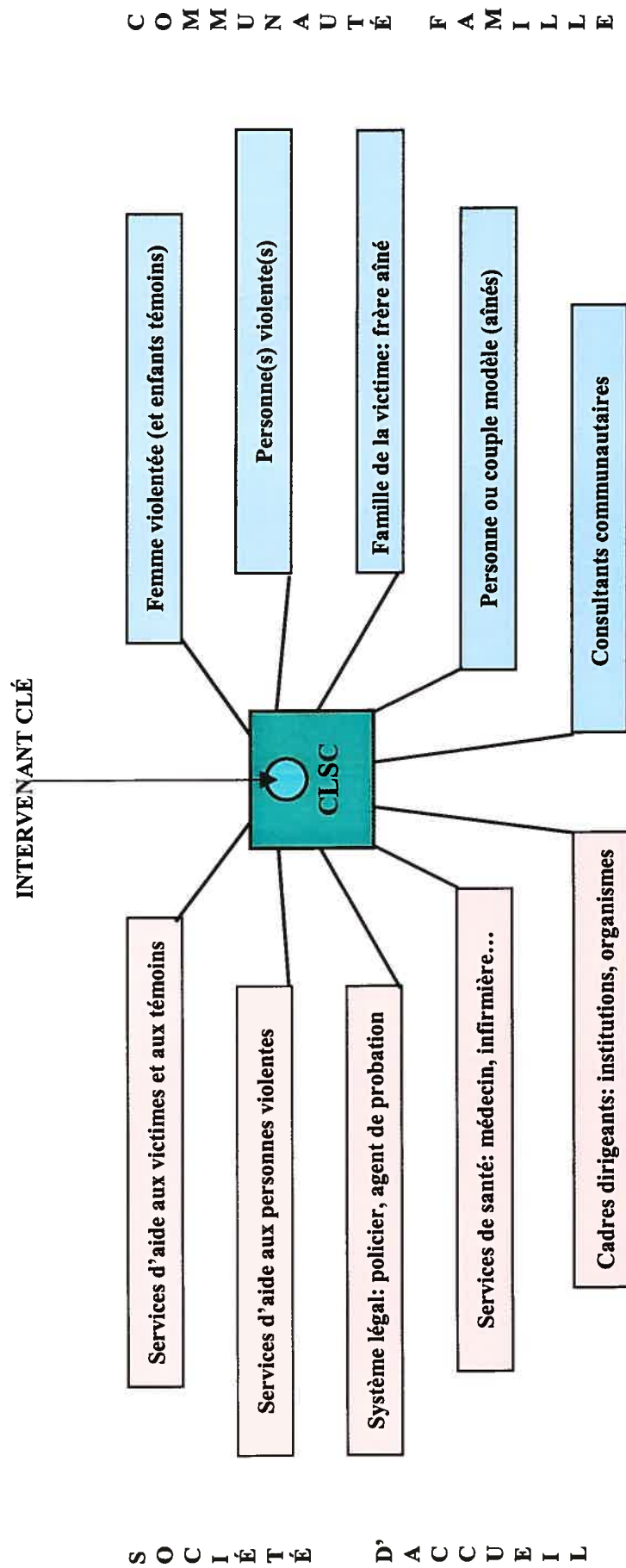


Figure 10  
© M. Loisel, thèse  
Décembre 2003

Dans ce modèle, le travail effectué par l'intervenant clé correspond entièrement au rôle et aux fonctions que doit assumer le travailleur social au sein d'une équipe multidisciplinaire, soit, un travail de tissage de liens (Pierzo & Legault, 2000). Son approche est « *contextuelle* », puisqu'elle tient compte des « *champs culturel, familial et social* », « *créatrice de liens* », permettant de contrer l'isolement et de soutenir la victime et la famille et « *constructive* », puisque centrée sur la recherche de solutions en vue d'atteindre les buts des clientèles de cultures collectivistes (ibid. p. 282).

Quoique les résultats d'une recherche qualitative soient limités dans leurs possibilités d'extrapolation et que leur implication au niveau du travail clinique doit être interprétée avec modestie (Sells, Smith & Moon, 1996), le modèle d'intervention *POLY-COLLECTIVISTE* proposé au terme de cette thèse peut être extrapolé, dans ses grandes lignes, à d'autres communautés immigrantes de cultures collectivistes du Québec et d'ailleurs.

#### **10.4 Recommandations**

Dans l'immédiat et en attendant que le modèle *POLY-COLLECTIVISTE* soit connu et utilisé, nous recommandons :

Que toutes les femmes immigrantes (incluant parrainées, réfugiées et requérantes du statut de réfugié) de cultures collectivistes soient obligatoirement et directement renseignées, en sessions ne regroupant que des femmes et le plus tôt possible après leur arrivée, de façon orale et écrite et dans leur propre langue, sur 1) leurs droits, 2) le fonctionnement des services sociaux, médicaux, policiers, bancaires et judiciaires 3) les types de services disponibles, 4) le regard canadien sur la violence intrafamiliale et ses conséquences, 5) le fonctionnement du téléphone et des transports en commun.

Que les hommes immigrants de toutes catégories, particulièrement lors de demandes de parrainage, soient mis au courant, directement par des agents du Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration du Québec, 1) de leurs devoirs en tant que parrains, 2) du regard canadien sur l'égalité des droits de l'homme et de la femme, 3) de l'obligation pour leurs épouses et leurs filles adolescentes de se présenter aux sessions

d'information leur étant destinées (point précédent), 4) du regard canadien sur la violence intrafamiliale et ses conséquences, 5) du fonctionnement des services sociaux, médicaux, policiers, bancaires et judiciaires et 6) des services disponibles en regard de l'alcoolisme et du jeu compulsif.

Que le degré d'alphabétisation de toutes les femmes immigrantes (incluant les femmes parrainées et requérantes du statut de réfugié) soit vérifié, que des cours spéciaux d'alphabétisation et de langue française soient mis à leur disposition et que ces cours soient obligatoires pour une certaine période après leur arrivée.

Que des sessions de formation soient développées pour les époux et parents sur la communication efficace et les méthodes non-violentes de résolution de conflits et de problèmes. Que ces sessions soient mises sur pied dans les écoles des quartiers majoritairement multiethniques de Montréal.

Que des campagnes de sensibilisation au problème de la violence intrafamiliale soient mises sur pied en collaboration avec une banque de consultants des communautés collectivistes, dans un effort de prévention de cette violence.

Que des recherches soient entreprises sur 1) l'expérience migratoire des hommes; 2) les relations entre immigration et violence intrafamiliale, conflits armés et violence intrafamiliale et colonisation et violence intrafamiliale.

Que des formations continues sur les problèmes liés à l'immigration et sur l'approche interculturelle soient offertes aux intervenants oeuvrant auprès de communautés ethniques, tant en région que dans les grands centres.

## **CHAPITRE 11**

## **RÉFÉRENCES**

## 11. BIBLIOGRAPHIE

- Aboud, B. & Fiore A., (1995). *Profils des communautés culturelles du Québec*, Québec : Les Publications du Québec, Coordination de la recherche.
- Abraham, M. (1998). Speaking the Unspeakable: Marital Violence against South Asian Immigrant Women in the United States. *Indian Journal of Gender Studies* 5(2), 215-241.
- Abraham, M. (2000). Isolation as a Form of Marital Violence: The South Asian Immigrant Experience. *Journal of Social Distress and the Homeless* 9(3), 221-236.
- Agnew, V. (1996). *Resisting Discrimination: Women from Asia, Africa, and the Caribbean and the Women's Movement in Canada*. Toronto : University of Toronto Press.
- Agnew, V. (1998). *In Search of a Safe Place: Abused Women and Culturally Sensitive Services*, Toronto : University of Toronto Press.
- Almeida, R. (1994). *Expansions of Feminist Family Theory Through Diversity*. New York: Harrington Park Press.
- Almeida, R. (1996). Hindu, Christian, and Muslim Families. Dans M. McGoldrick, J. Giordano & J. K. Pearce (Éds.), *Ethnicity and Family Therapy*, [2e éd.] (pp. 395-423). New York : The Guilford Press.
- Almeida, R. & Dolan-Delvecchio, K. (1999). Addressing culture in batterers intervention: The Asian Indian community as an illustrative example. *Violence against Women* 5(6), 654-683.
- Almeida, R. & Durkin, (1999). The Cultural Context Model: Therapy for Couples With Domestic Violence. *Journal of Marital and Family Therapy* 25(3), 313-324.
- Almeida, R., Woods, R., Messineo, T. & Font, R. (1998). Cultural context model: Revisioning family therapy, race, culture, gender and sexual orientation in clinical practice. Dans M. McGoldrick, J. Giordano & J. Pearce (Éds.), *Ethnicity and family therapy*, [2e éd.] (pp. 414-431). New York : Guilford Press.
- Andersen, M. L. & Hill Collins, P. (1992). *Race, Class, and Gender: An Anthology*. Belmont, CA.: Wadsworth Publishing Company.
- Andolfi, M. (1982). *La thérapie avec la famille*, [2<sup>e</sup> éd.], Paris : Les Éditions ESF.
- Angot, M. (2001). *L'Inde Classique*. Paris : Les Belles Lettres.
- APRÈS COUP (2000). *Programme Régional d'Intervention en violence : présentation de l'organisme et de ses divers services et programmes*. Greenfield Park : Auteur.
- Arora, D. (1999). Structural Adjustment Program and Gender Concerns in India. *Journal of Contemporary Asia* 29(3), 328-361.
- Assistance aux femmes de Montréal (2000). *Rapport Annuel*. Montréal: Auteur.

Atlas of Man (1978). India. New York : St. Martin's Press, Inc. pp. 204-213.

A Tribute to Hinduism (2001). Women in Hinduism.

URL [http://www.tributetohinduism.com/Women\\_in\\_Hinduism.htm](http://www.tributetohinduism.com/Women_in_Hinduism.htm).

Auberge Transition (2002). *Rapport Annuel*. Montréal :Auteur.

Aumont, G., Guindon, N. & Legault, G. (2000). L'intervention auprès des femmes immigrantes et de leur famille. Dans G. Legault (Éd.), *L'intervention interculturelle*, (pp. 253-280), Boucherville : Gaëtan Morin.

Ausloos, G. (1983, avril). Introduction à la théorie des systèmes. Présentation au *Colloque des Centres d'orientation et de réadaptation de Montréal*, Montréal.

AVIF, (1999-2000). *Action sur la violence, Rapport annuel*. Châteauguay : Auteur.

Aycan, Z. and Kanungo, R. N. (1998). Impact of Acculturation on Socialization Beliefs and Behavioral Occurences Among Indo-Canadian Immigrants. *Journal of Comparative Family Studies XXIX*(3), 451-467.

Bannerjee, P. (1996). Bride Burning and Dowry Deaths in India: Gruesome and Escalating Violence on Women.

URL [http://rbhatnagar.ececs.uc.edu:8080/srh\\_home/1996\\_2/msg00193.html](http://rbhatnagar.ececs.uc.edu:8080/srh_home/1996_2/msg00193.html)

Bannerji, H. (1993). *Returning the Gaze : Essays on Racism, Feminism and Politics*. Toronto: Sister Vision Press.

Bannerji, H. (2000). *The Dark Side of the Nation. Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*. Toronto: Canadian Scholars' Press Inc.

Basran, G. S. (1993). Indo-Canadian Families Historical Constraints and Contemporary Contradictions. *Journal of Comparative Family Studies, Special Issue: The Family and the Economy XXVI*(3), 371-388.

Battaglini, A. (1999). Violence conjugale : Les défis de l'immigration. *Images, Magazine Interculturel*. Montréal : Images Interculturelles.

Battaglini, A., Gravel, S., Boucheron, L., Fournier, M. et partenaires (2000). *Les mères immigrantes : pareilles pas pareilles!*. Montréal : Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal-centre.

Bélanger, S. (2002, 25 octobre). 'Au nom du bien', Réflexions sur la culture des services pour les hommes en violence conjugale. Présentation faite dans le cadre du colloque *Un pont à bâtir*, organisé par le Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes (CRI VIFF), St. Hyacinthe [subséquentement publiée dans *INTERVENTION 118*, juillet 2003].

Belkhir, J., Vanfossen, B., Charlemaine, C. & Berry, K. (1995). *The Intersection of Race, Gender, and Class : An Interdisciplinary Bibliography*. Towson MD.: The Institute for Teaching and Research on Women, Towson State University. URL <http://www.towson.edu/itrow/rgc.htm>

Bertalanffy, L. von (1980). *Théorie générale des systèmes*, [traduction française de J. B. Chabrol]. Paris : Bordas.

Bertalanffy, L. von, & LaViolette, P. A. (Éds.) (1981). *A Systems View of Man*. Boulder, Col.: Westview Press.

Bharat, S. (1995). Attitudes and Sex-Role Perceptions among Working Couples in India. *Journal of Comparative Family Studies* XXVI(3), 371-388.

Bhargava, G. (1988). Seeking Immigration Through Matrimonial Alliance: A Study of Advertisements in an Ethnic Weekly. *Journal of Comparative Family Studies* XLIX(2), 245-259.

Bhatti, R.S. (1990). Socio-Cultural Dynamics of Wife-Battering. Dans S. Sood (Éd.), *Violence against Women*, (pp. 45-56). Jaipur, India : Arihant Publishers.

Biardeau, M. (1981). *L'Hindouisme : Anthropologie d'une civilisation*. Paris : Flammarion.

Biardeau, M. & Porcher, M.-C. (1999). *Le Râmâyana de Vâlmiki*. Paris : Gallimard.

Bibeau, G., Chan-Yip, A.M., Lock, M. Rousseau, C., Sterlin, C., avec le concours de H. Fleury (1992). *La santé mentale et ses visages : Un Québec pluriethnique au quotidien*. Boucherville : Gaëtan Morin.

Bograd, M. (1999). Strengthening Domestic Violence Theories, Intersections of Race, Class, Sexual Orientations, and Gender. *Journal of Marital and Family Therapy* 25(3), 275-289.

Bose, A. B. (1992). Social Work in India : Developmental Roles for a Helping Profession. Dans M. C. Hokenstad, S. K. Khinduka & J. Midgley (Éds.), *Profiles in International Social Work* (pp.71-83). Washington D.C., NASW Press.

Boszormenyi-Nagy, I. (1997). Response to 'Are Trustworthiness and Fairness Enough? Contextual Family Therapy and the Good Family'. *Journal of Marital and Family Therapy* 23(2), 171-173.

Boszormenyi-Nagy, I. (1986). Transgenerational Solidarity: The Expanding Context of Therapy and Prevention. *The American Journal of Family Therapy* 14(3), 195-212.

Boszormenyi-Nagy, I. & Krasner, B.R. (1986). *Between Give and Take. A Clinical Guide to Contextual Therapy*. New York : Brunner et Mazel.

Boszormenyi-Nagy, I. & Spark, G., (1973). *Invisible Loyalties: Reciprocity in Intergenerational Family Therapy*. New York : Harper & Row.

Bouchard, C. (1987, mai). Vous avez dit 'l'approche écosystémoglobaloholistofamilio-communautariste? Comment s'y perdre!'. Présentation lors du Colloque régional sur les compétences parentales *Les parents : des êtres de ressources*. Montréal : DSC de l'Hôpital St.-Luc.

Bourque, R. (2000). Les mécanismes d'exclusion des immigrants et des réfugiés. Dans G. Legault (Éd.), *L'intervention interculturelle* (pp.93-108). Boucherville : Gaëtan Morin.



Brian, A. & Fiore, A.-M. (1995). *Profils des communautés culturelles du Québec*. Québec : Les Publications du Québec.

Bronfenbrenner, U. (1979). *The ecology of human development: Experiments by nature and design*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Brook, J. (2003, 17 mai). Indian bride defies dowry demand. *The Globe and Mail*.

Broué, J. & Guèvremont, C. (1999). *Intervenir auprès des conjoints violents*. Montréal : Les Éditions Saint-Martin.

Brown, J. K. (1992). Introduction: Definitions, Assumptions, Themes and Issues. Dans D. Ayers Counts, J.K. Brown & J.C. Campbell (Éds.), *Sanctions and Sanctuary: Cultural Perspectives on the Beating of Wives* (pp. 1-18). Boulder/San Francisco/Oxford : Westview Press.

Brunt, L. (1999). Thinking about Ethnography. *Journal of Contemporary Ethnography* 28(5), 500-509.

Buchignani, N., Indra, D. M. & Srivastava, R., (1984). *Continuous Journey. A Social History of South Asians in Canada*, Toronto : McClelland and Stewart Limited, [in association with the Multiculturalism Directorate, Department of the Secretary of State and Canadian Government Publishing Center], Ottawa : Supply and Services Canada.

Bühler, G. (1886/1993) [traduction de l'original]. The Laws of Manu. *The Columbia Encyclopedia*, [5e éd.]. Columbia : Columbia University Press.

URL <http://www.infoplease.com/ce5/CE032685.html>  
ou <http://www.fordham.edu/halsall/india/manu-full.html>  
ou <http://www.trancenet.org/secrets/manu/>

Bulbeck, C. (1998). *Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World*. Cambridge U.K.: Chambridge University Press.

Bullis, R.K. (1996). *Spirituality In Social Work Practice*. Washington D.C.: Taylor & Francis.

Bumiller, E. (1990). *May You Be the Mother of a Hundred Sons: A Journey Among the Women of India*. New York : Fawcette Columbine.

Campbell, J. C. (1992). Wife-Battering: Cultural Contexts Versus Western Social Sciences. Dans D. Ayers Counts, J.K. Brown and J.C. Campbell (Éds.), *Sanctions and Sactuary. Cultural Perspectives on the Beating of Wives* (pp. 229-249). Boulder/San Francisco/Oxford : Westview Press.

Canda, E.R. & Furman, L.D. (1999). *Spiritual Diversity in Social Work Practice*. New York : The Free Press.

Capozzi, L. (1992). Nonviolent Social Work and Stress Reduction: A Gandhian Cognitive Restructuring Model. *Spirituality and Social Work Journal* 3(1), 13-18.

Carson, D. K. & Chowdhury, A. (2000). Family Therapy in India: A New Profession in an Anciant Land?. *Contemporary Family Therapy* 22(4), 387-406.

Chamberland, C. (2003). *Violence parentale et violence conjugale. Des réalités plurielles, multidimensionnelles et interreliées*. Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.

Chamberland, C., Laporte, L. & Lavergne, C. (2003). La violence à l'endroit des femmes et des enfants en contexte familial. Dans C. Chamberland (Éd.), *Violence parentale et violence conjugale. Des réalités plurielles, multidimensionnelles et interreliées*, (pp. 7-62). Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.

Charbonneau, J. et Germain, A. (1998). Les modèles d'insertion urbaine des groupes ethniques : discussion à partir du cas des quartiers multiethniques montréalais. *Canadian Ethnic Studies* XXX(1), 97-118.

Chatterjee, P. (1990). The Nationalist Resolution of the Women's Question. Dans K. Sangari & S. Vaid (Éd.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* (233-253). New Brunswick et New Jersey, É.U.: Rutgers University Press.

Chaudhri, U. (1992). Beyond need assessment and problem identification. *Savand: Canadian Punjabi Journal* 5(45), 11-12.

Chawla, S. (1990). The Punjabi Hindu Family in Ontario: A Study in Adaptation. *Polyphony* 12, 72-76.

Chekki, D.A. (1996a). Family Values and Family Change. *Journal of Comparative Family Studies* XXVII(2), 409-413.

Chekki, D.A. (1996b). Changing Families in Contemporary Societies: An Overview. *Journal of Comparative Family Studies* XXVII(2), 175-186.

CHOC, (1999-2000). *Rapport annuel*, Laval : Auteur.

Chopra, P.N. (1984). Religions : Hinduism. Dans *India, an Encyclopaedic Survey* (pp. 13-18). New Delhi : S. Chand & Company Ltd.

Citoyenneté et Immigration Canada (CIC) (2001). *Faits et Chiffres 2001: Aperçu de l'immigration*. Ottawa : Auteur.

Clark, A. (1989). Limitations on female life chances in rural central Gujarat. Dans *Women in colonial India: Essays on Survival, Work and the State* (pp. 27-51). Delhi: Oxford University Press.

CLSC Côte-des-Neiges (1997, 4 décembre). *Violence conjugale et familiale : Séminaire III*. Montréal : CLSC, Côte-des-Neiges, [Séminaire pour les stagiaires en travail social].

CLSC Côte-des-Neiges (2001-2002). *Rapport annuel*. Montréal : Auteur.

Coates, J. (2003). *Ecology and Social Work: Toward a New Paradigm*. Halifax : Fernwood Publishing.

Cocagnac, M. (1984). *Les racines de l'âme indienne*. Paris : Armand Colin.

- Cohen-Émerique, M. (1990). Le modèle individualiste du sujet : Écran à la compréhension des personnes issues de sociétés non occidentales. *Cahiers de sociologie économique et culturelle* 13, juin.
- Cohen-Émerique, M. (1993). L'approche interculturelle dans le processus d'aide. *Santé mentale au Québec* XVIII(1), 71-92.
- Cohen-Émerique, M. (2000). L'approche interculturelle auprès des migrants. Dans G. Legault (Éd.), *L'intervention interculturelle* (pp.164-184). Boucherville : Gaëtan Morin.
- Compton, B. R. & Galaway, B., (1994). *Social Work Processes*. Pacific Grove, Cal.: Brooks/Cole Publishing Company.
- Conklin, G. H. (1988). The Influence of Economic Development on Patterns of Conjugal Power and Extended Family Residence in India. *Journal of Comparative Family Studies* XIX(2), 187-205.
- Coomaraswamy, A. K. & Sister Nivedita (1967). *Myths of the Hindus and Buddhists*. New York: Dover Publications Inc.
- Coomaraswamy, R. (1995). Some Reflections on Violence Against Women. *Canadian Woman Studies/les cahiers de la femme*, [édition spéciale] *Women's Rights are Human Rights* 15(2 & 3), 19-23.
- Corbeil, C., Pâquet-Deehy, A., Lazure, C., & Legault, G. (1997). *L'intervention féministe, l'alternative des femmes au sexisme en thérapie* [4<sup>e</sup> éd.], Montréal : Les éditions Saint-Martin.
- Cossette-Dessureault, C. (1991). *Stage en approche conjugale et familiale systémique : rapport de stage de maîtrise*. Montréal : Université de Montréal, École de Service social, Centre de documentation.
- Côté, A., Kéritzit, M. & Côté, M.L. (2001). *Qui prend pays... L'impact du parrainage sur les droits à l'égalité des femmes immigrantes*. Ottawa : Condition féminine Canada.
- Crenshaw, K. (1993). Race, gender, and violence against women . Dans M. Minow (Éd.), *Family matters: Readings on family lives and the law* (pp.230-232). New York : New Press.
- Crenshaw, K. (1994). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color. Dans M. Fineman & R. Mykitiuk (Éds.), *The public nature of private violence*, (p. 93-118). New York : Routledge.
- Cyrułnik, B. & Morin, E. (2000). *Dialogue sur la nature humaine*. France : Les éditions de l'aube.
- Dalrymple, W. (1994). *City of Djinns: a year in Delhi*. Londres : Flamingo, an Imprint of Harper Collins Publishers.
- Dalrymple, W. (1999). *The Age of Kali*. London : Flamingo, an imprint of Harper Collins Publishers.
- Daniel, A. (1999-2000). Aryans and Dravidians. URL <http://adaniel.tripod.com/aryans.htm>.

Dankoski, M. E. & Deacon, S., A. (2000). Using a Feminist Lens in Contextual Therapy. *Family Process* 39(1), 51-66.

Das, G. (1999). Views of a Hindu Woman. Dans R. Boehm, J. Golec, R. Krahn et D. Smyth (Éds.), *Lifelines. Culture, Spirituality and Family Violence*, (pp. 102-112). Edmonton : The University of Alberta Press.

Das Dasgupta, S. (1998). Gender Roles and Cultural Continuity in the Asian Indian Immigrant Community in the U.S. *Sex Roles* 38(11-12), 953-974.

Das Dasgupta, S. (2000). Charting the Course: An Overview of Domestic Violence in the South Asian Community in the United States. *Journal of Social Distress and the Homeless* 9(3), 173-185.

Das Gupta, K. (1993). Asian Indian Women: Guidelines for Community Intervention in the Event of Abuse. *Family Violence & Sexual Assault Bulletin* 9(4), 25-29.

Das Gupta, S. (1986). Gandhi and the New Society. *Social Development Issues* 10(1), 1-10.

Das Gupta, S. (2000). Charting the Course: An Overview of Domestic Violence in the South Asian Community in the United States. *Journal of Social Distress & the Homeless* 9(3), 173-185.

Das Gupta, T. (1994). Political Economy of Gender, Race, and Class: Looking at South Asian Immigrant Women in Canada. *Canadian Ethnic Studies* XXVI(1), 59-73.

De Beauvoir, S. (1976). *Le deuxième sexe*. Paris : Gallimard.

Deleury, G. (1978). La femme ou les deux visages de la puissance. In G. Deleury (Éd.), *Le monde indou* (p. 99-143). Paris : Hachette, [Collection 'Le temps et les hommes'].

Deliège, R. (1993). *Le système des castes*, [Collection 'Que sais-je?']. Paris : Presses Universitaires de France.

Derné, S. (1994). Violating the Hindu Norm of Husband-Wife Avoidance. *Journal of Comparative Family Studies* XXV(2), 249-267.

Derné, S. (1995). *Culture in Action : Family Life, Emotion, and Male Dominance in Banaras, India*. New York : State University of New York Press.

DeRosnay, J. (1975). *Le Macroscopie, Vers un vision globale*. Paris : Seuil.

DeTourel, S. (1999). Aspects du féminin dans l'univers hindou. *Nouveau dialogue* 126, 7-9.

Devi, K. (1998, 19 octobre). Advancement of Women and Implementation of the outcome of the Fourth World Conference on Women, [Statement made...at the United Nations Third Committee] URL [http://www.indianembassy.org/policy/Children\\_Women/women\\_UN\\_October\\_19\\_1998](http://www.indianembassy.org/policy/Children_Women/women_UN_October_19_1998).

Dhruvarajan, V. (1988b). Religious Ideology and Interpersonal Relationships Within the Family. *Journal of Comparative Family Studies* XLX(2), 273-285.

Dhruvarajan, V. (1989). *Hindu Women and the Power of Ideology*. Granby, Mass. USA : Bergin & Garvey Publishers, Inc.

Dhruvarajan, V. (1993). Ethnic Cultural Retention and Transmission Among First Generation Hindu Asian Indians in a Canadian Prairie City. *Journal of Comparative Family Studies* XXIV(1), 63-79.

Dion, K. K., & Dion, K. L. (1993). Individualistic and Collectivistic Perspectives on Gender and the Cultural Context of Love and Intimacy. *Journal of Social Issues* 49(3), 53-69.

Discover India (2000). Policies and Programmes for Women Welfare and Advancement. URL <http://www.meadev.gov.in/social/women/policies.htm>

Dosanjh, R. (1994). Les canadiennes originaires d'Inde s'efforcent d'arrêter la violence envers les femmes. *Vis-à-vis* 12(1), 6. Ottawa : Conseil canadien de développement social.

Dosanjh, R., Deo, S. & Sidhu, S. (1994). *Spousal Abuse: Experiences of 15 South Asian Canadian Women*. Vancouver : India Mahila Association.

Douglas, M. (1966). *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London & New York : Routledge.

Dua, E. (1992). Racism or Gender? Understanding Oppression of South Asian-Canadian Women. *Canadian Woman Studies/les cahiers de la femme* 13(1), 6-10.

Ducommun-Nagy, C. (1995). La thérapie contextuelle. Dans M. Elkaïm (Éd.), *Panorama des thérapies familiales* (pp. 97-114). Paris : Seuil.

Dumont, L. (1964). *La Civilisation indienne et nous : Esquisse de sociologie comparée*. Paris : Librairie Armand Colin.

Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus : Essai sur le système des castes*. Paris : Gallimard.

Dyche, L. & Zayas, L. (1995). The Value of Curiosity and Naïveté for the Cross-Cultural Psychotehrapist. *Family Process* 34, 389-399.

Elkaïm, M. (1995). *Panorama des thérapies familiales*. Paris : Seuil.

Elkouri, R. (1999, 23 janvier). Des services d'intégration sur mesure pour les Sud-Asiatiques de Parc-Extension. *La Presse*, A20.

Elliot, J. L., & Fleras, A. (1992). *Unequal Relations : An Introduction to Race and Ethnic Dynamics in Canada*. Scarborough, Ont.: Prentice-Hall.

Embree, A. T. (1972). *The Hindu Tradition, Readings in Oriental Thought*. New York : Vintage Books.

Émoung, L., Das, K., Bibeau, G et Jha, R. (1998). *Pratiques identitaires et de résolution des problèmes dans la communauté hindoue de Montréal [Rapport descriptif]*. Montréal : Institut Interculturel de Montréal.

- Émoung, L., Das, K. & Bibeau, G. (2001). Le sens de la communauté chez les jeunes Hindous de Montréal : entre le Gange et le Saint-Laurent. *Nouvelles Pratiques Sociales* 14(1), 152-168.
- Erndl, K. M. (1997). The Goddess and Women's Power: A Hindu Case Study. Dans K. L. King, (Éd.), *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today* (pp.17-38). Minneapolis: Fortress Press.
- Filteau, C. H. (1980). The Role of the Concept of Love in the Hindu Family Acculturation Process. Dans K.V. Ujimoto & G. Hirabayashi (Éds.), *Visible Minorities and Multiculturalism: Asians in Canada*, (pp. 289-299). Toronto : Butterworths.
- Fischer, L. (1983). *La vie du Mahâtma Gandhi*. Paris : Belfond.
- Fong, R., Boyd, C., & Browne, C. (1999). The Gandhi Technique: A Biculturalization Approach for Empowering Asian and Pacific Islander Families. *Journal of Multicultural Social Work* 7(1-2), 95-110.
- Fronteau, J. (2000). Le processus migratoire : la traversée du miroir. Dans G. Legault (Éd.), *Intervention interculturelle* (pp. 1-40). Boucherville : Gaëtan Morin.
- Gandhi, M. (1969). *Tous les hommes sont frères*. Paris : Gallimard.
- Ganguly, A. (1990). An Objective Study on the Nature of Violence Committee on the Rural Women in West Bengal. Dans S. Sood (Éd.), *Violence against Women* (pp. 205-222). Jaipur, India : Arihant Publishers.
- Gaudreault, A. (1999). Réactions à l'ensemble de la journée. Dans S. Gravel et G. Rondeau (Éds.), *La violence faite aux femmes et aux enfants : comment travailler ensemble auprès des victimes et des agresseurs*. Montréal : Université de Montréal, Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes (CRI VIFF), *Collection Réflexions* 10, 53-56.
- George, U. & Ramkissoon, S. (1998). Race, Gender, and Class: Interlocking Oppressions in the Lives of South Asian Women in Canada. *Affilia* 13(1), 102-119.
- Germain, A. (1997). *Montréal: laboratoire de cosmopolitisme entre deux mondes*. Montréal : INRS-Urbanisation.
- Global Hindu Electronic Network (GHEN), (2001). Hindu Marriage. URL <http://www.vivaaha.org/vedic.htm>.
- Ghose, S. (2003). The Dalit in India. *Social Research [Special Issue]: Pariah Minorities* 70(1), 84-109.
- Ghosh, R. (1984). South Asian Women in Canada: Adaptation. Dans R. N. Kanungo (Éd.), *South Asians in the Canadian Mosaic* (pp. 145-155). Montréal : Kala Bharati.
- Goldenthal, P. (1996). *Doing Contextual Therapy: An Integrated Model for Working with Individuals, Couples and Families*. New York : W.W. Norton & Company, Inc.
- Goldner, V. (1992). Making room for both/and. *Family Therapy Networker* 16, 54-62.

Goldner, V. (1998). The Treatment of Violence and Victimization in Intimate Relationships. *Family Process* 37(3), 263-286.

Gomori, M. & Winter, J. E. (1995). Le modèle évolutif de Virginia Satir, les implications pratiques. Dans M. Elkaïm (Éd.), *Panorama des thérapies familiales* (pp. 417-429). Paris : Seuil.

Goodrich, T. J., Rampage, C., Ellman, B. & Halstead, K., (1988). *Feminist Family Therapy, a Casebook*. New York : W.W. Norton & Company.

Gouvernement du Québec (1992). *Intervention auprès des conjoints violents : orientations*. Québec : Ministère de la Santé et des Services sociaux.

Gouvernement du Québec (1995). *Prévenir, Dépister, Contrer la violence conjugale : Politique d'intervention en matière de violence conjugale*. Québec : Ministère de la sécurité publique.

Gouvernement du Québec, (1997). *Le Québec en Mouvement*. Québec : Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration (MRCI).

Government of India (1961, 20 mai). *The Dowry Prohibition Act*, [Act No. 28]. New Delhi: Government.

Gravel, S., & Rondeau, G. (1999). *La violence faite aux femmes et aux enfants : comment travailler ensemble auprès des victimes et des agresseurs?*. Montréal : Université de Montréal, CRI VIFF, Collection RÉFLEXIONS No. 10.

Groupe de Travail sur les femmes immigrantes et la violence conjugale (1997). *Les femmes immigrantes et la violence conjugale, pour un véritable accès à l'exercice de leurs droits*. Montréal : Maison Flora Tristan.

Gruda, A. (2000, 1<sup>er</sup> novembre). Le choc des cultures. *La Presse*, A-26.

Gupta, R. (1999). Hindu Conception of Women, Sruti Period, Smriti Period, URL <http://hindunet.org/hsc/hwp/march.htm>.

Guzder, J. & Krishna, M. (1991). Sita-Shakti: Cultural Paradigms for Indian Women. *Transcultural Psychiatric Research Review* 28(1), 257-301.

Harlan, L. & Courtwright, P. B., (1995). Introduction: On Hindu Marriage and Its Margins. Dans L. Harlan & P.B. Courtwright (Éds.), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion and Culture* (pp. 3-18). New York et Oxford : Oxford University Press.

Hefferman, S., Shuttleworth, G., & Ambrosis, R. (1988). A Systems/Ecological Perspective. Dans S. Hefferman, G. Shuttleworth & R. Ambrosis (Éds.), *Social Work and Social Welfare* (pp. 41-60). St.Paul : West Publishing Company.

Heneman, B., Legault, G., Gravel, S., Fortin, S., Alvarado, E. (1994). *Adéquation des services aux jeunes familles immigrantes*. Montréal : Université de Montréal, École de service social et

Direction de la santé publique, Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal-centre.

Hernandez, S., (2002). Les hommes immigrants au Québec : Effritement du rôle masculin traditionnel et facteurs de vulnérabilité associés. *Intervention 116*, 93-102.

Hirschfeld, R., Klerman, G., Gough, H., Barrett, J., Korchin, S. et Chodoff, P. (1977). A measure of interpersonal dependency. *Journal of Personality Assessment 41*, 610-618.

Holyindia, (2003). Hindu Marriage, URL <http://www.holyindia.org/marriage.html>.

hooks, bell (2000). *Feminist Theory : from margin to center* [2e éd.]. Cambridge, MA: South End Press Classics.

Huberman, A. M. & Miles, M. B. (1991). *Analyse des données qualitatives. Recueil de nouvelles méthodes*. Bruxelles : De Boeck-Wesmael.

Hubert, H. & Mauss, M. (1964). *Sacrifice : It's Nature and Function*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hulin, M. (2002). Les voyants du veda. Dans F. Lenoir & Y. Tardan-Masquelier (Éds.), *Le livre des sagesse : l'aventure spirituelle de l'humanité* (p. 40-44). Paris : Bayard.

Humes, C. A., (1997). Glorifying the Great Goddess or Great Woman? Dans K. L. King, (Éd.), *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today* (pp.39-63). Minneapolis: Fortress Press.

Hutardo, A. (1997). Understanding Multiple Group Identities: Inserting Women into Cultural Transformation. *Journal of Social Issues 53*(2), 299-328.

Iyer, L. & Hebbar, N. (2002, 3 février). Married to the Mob. *TheWeek, [India's No. 1 Weekly News Magazine]*. URL <http://www.the-week.com/22feb03/events1.htm>

Indian History Sourcebook (2000). Laws of Manu: 1500 BCE. URL <http://www.fordham.edu/halsall/india/manu-full.html>

Indopaedia Home, (2001). Women in Indo-Aryan Societies. URL [http://www.geocities.com/Athen/Ithaca/1335/Soc/w\\_ary.html](http://www.geocities.com/Athen/Ithaca/1335/Soc/w_ary.html)

Ino, S. M. & Glick, M. D. (1999). Treating Asian American Clients in Crisis: A Collectivist Approach. *Smith College Studies in Social Work 69*(3), 525-540.

Institut de la Statistique du Québec, (2002). Immigrants selon le pays de naissance. URL <http://www.stat.gouv.qc.ca>

Jackson, D. D. (1957). The Question of Family Homeostasis. Dans D. D. Jackson (Éd.), *Communication, family and marriage. Human communication* [vol. 1] (pp. 1-11). Palo Alto Cal. : Science and Behavior Books, Inc.



Jackson, D. D. (1968). Family Interaction, Family Homeostasis and Some Implications for Conjoint Family Psychotherapy. Dans D. D. Jackson (Éd.), *Therapy, Communication and Change. Human communication* [vol. 2] (pp. 185-203). Palo Alto Calif. : Science and Behavior Books, Inc.

James, K. & McIntyre, D. (1989). 'A Momentary Gleam of Enlightenment': Towards a Model of Feminist Family Therapy. *Journal of Feminist Family Therapy* 1(3), 3-24.

Jaquier, I. (2003, 14 juillet). Nées dans la mauvaise caste. *La Presse*, B9.

Jejeebhoy, S. J. (1998, 11 avril). Wife-Beating in Rural India: A Husband's Right? Evidence from Survey Data. *Economic and Political Weekly*, 855-862.

Jeevansathi Internet Services PVT. Ltd. (2003). A Hindu Wedding : The Wedding Ceremony. URL <http://www.jeevansathi.com/hindu7.htm>

Jenkins, L. (1986). *MÂ, l'Inde au féminin*. [Collection 'Mille et une femmes']. Paris : Mercure de France.

Johnsen, L. (2002). *The Complete Idiot's Guide to Hinduism*. Indianapolis, IN.: Alpha Books.

Jokhoo, K. (2000). Hinduism is Rooted in the Deity Religion. URL [http://www.geocities.com/bro\\_khem/27HinduismRootedintheDeityReligionmp.html](http://www.geocities.com/bro_khem/27HinduismRootedintheDeityReligionmp.html)

Jokhoo, K. (2002, 19 novembre). *Karma and the Law of Destiny*. [Correspondance personnelle].

Kakar, S. (1978). *The Inner World: A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Delhi : Oxford University Press.

Kane, R. S., Staiger, P. K. & Ricciardelli, L. A., (2000). Male domestic violence : Attitudes, aggression, and interpersonal dependency. *Journal of Interpersonal Violence* 15(1), 16-29.

Karlekar, M. (1998, 4 juillet). Domestic Violence. *Economic and Political Weekly*. Inde.

Karnik, S. J. & Suri, K. B. (1995). The law of karma and social work considerations. *International Social Work* 38, 365-377.

Kaspar, V. & Noh, S. (2001, 1-2 novembre). *Discrimination et identité. Examen de la recherche théorique et empirique*. [Recherche présentée à un séminaire portant sur l'identité ethnoculturelle, raciale, religieuse et linguistique tenu à Halifax, N.S.]. Ottawa : Ministère du Patrimoine canadien.

Kaur, M. (1985). *Women in India's Freedom Struggle*. New Delhi : Sterling Publishers Private Limited.

Kaushik, S. (1990). Social and Treatment Issues in Wife Battering, a Reconsideration. Dans S. Sood, (Éd.), *Violence Against Women* (p. 23-34). Jaipur, India : Arihant Publishers.

Kher, V.B. (1987). *The Essence of Hinduism by M. K. Gandhi* [écrits de Gandhi compilés et édités]. Ahmedabad : Navajivan Publishing House.

Kim Berg, I. (1996). *Services axés sur la famille. Une approche centrée sur la solution*. Montréal : EDISEM et Bruxelles : SATAS.

Kim Berg, I. & Miller, S. (1992). Working with Asian American clients: One person at a time. *Families in Society: The Journal of Contemporary Human Services* 73, 356-363.

Kinnon, D., (1999). *Canadian Research on Immigration and Health: An Overview*. Ottawa: Health Canada.

Kishwar, M. & Vanita, R. (1991a). Indian Women – The Continuing Struggle. Dans M. Kishwar & R. Vanita (Éds.), *Search for Answers, Indian Women's Voices from Manushi* (Introduction). New Delhi : Horizon India Books.

Kishwar, M. & Vanita, R. (1991b). Women Against Dowry, a Manushi Report. Dans M. Kishwar & R. Vanita (Éds.), *In Search of Answers, Indian Women's Voices from Manushi*, (pp. 178-183). New Delhi : Horizon India Books.

Kishwar, M. (1999). When Homes Are Torture Chambers: Vimochana's Work with Victims of Domestic Violence. *Manushi* 110, janvier-février.

Kitano, H. H. L., & Maki, M. T. (1996). Continuity, Change and Diversity: Counseling Asian Americans. Dans P. B. Pedersen, J. G. Draguns, W. J. Lonner & J. E. Trimble (éds.) *Counseling Across Cultures* [4<sup>e</sup> édition] (pp. 124-145). Thousand Oaks: Sage Publications.

Klostermaier, K.K. (1998). *A Short Introduction to Hinduism*. Oxford : Oneworld Publications.

Kolenda, P. (1978). *Caste in Contemporary India: Beyond Organic Solidarity*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, Inc.

Krane, J. E. (1996). Violence Against Women in Intimate Relations: Insights from Cross-Cultural Analyses. *Transcultural Psychiatric Research Review* 33, 435-465.

Krane, J., Oxman-Martinez, J., & Ducey, K. (2000). Violence against women and ethnoracial minority women: Examining assumptions about ethnicity and 'race'. *Canadian Ethnic Studies* 32(3), 1-18.

Kumar, R. (1994). Identity Politics and the Contemporary Indian Feminist Movement. Dans V.M. Moghadam (Éd.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* (pp. 274-292). Boulder/San Francisco/Oxford : Westview Press.

Kumar, R. (1997). *The History of Doing. An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India, 1800-1990*, [2<sup>e</sup> éd.]. London & New York : Verso.

Kurian, A. (2001). Feminism and the Developing World. Dans S. Gamble (Éd.), *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism* (pp. 66-79). London et New York : Routledge.

Labelle, M., Meintel, D., Turcotte, G. & Kempeneers, M. (1984). *Problèmes d'immigration, Cahiers de recherche sociologique* [2<sup>e</sup> éd., no. 2]. Montréal : Université du Québec à Montréal.

La Belle, F. (1989). Qui est responsable?. Dans J. Broué & C. Guèvremont (Éds.), *Quand l'amour fait mal* (pp. 11-30). Montréal : Éditions Saint-Martin.

Labonté, N. (1999). Inde. Pays de paradoxes. *Gazette des femmes* 21(2), 16-18.

Lakshman (1996). Caste in Indian Society.

URL <http://www.nssl.noaa.gov/-lakshman/Desh/cst.html>

Lakshmi, C. S. (1988). Walking Erect With Unfaltering Gaze: The Educated Women in Modern Tamil Literature. Dans D. Chanana (Ed.), *Socialisation, Education and Women : Explorations in Gender Identity* (pp. 273-281). New Delhi: Orient Longman.

Lalwani, S. (1998). The Significance of Rituals performed in a Hindu Marriage. URL <http://home1.gte.net/rattan/wedding.htm>

Lamarre, S. (1998). *Aider sans nuire. De la victimisation à la coopération*. Montréal : Éditions Lescop.

Land, H. (1995/1998). Feminist Clinical Social Work in the 21<sup>st</sup> Century. Dans N. van den Bergh (Éd.), *Feminist Practice in the 21<sup>st</sup> Century* [3e impression] (pp. 3-19), Washington D.C.: National Association of Social Workers.

Larouche, G. (1985/1995). *Guide d'intervention auprès des femmes violentées* [réimprimé]. Montréal : Ordre professionnel des travailleurs sociaux du Québec.

Legault, G. (1993). Femmes immigrantes : problématique et intervention féministe. *Service social* 42(1), 63-79.

Legault, G. (2000). Québec, société multiethnique. Dans G. Legault (Éd.), *L'intervention interculturelle* (pp. 41-50). Boucherville : Gaëtan Morin.

Legault, G. & Bourque, R. (2000). La diversité des visions du monde à travers les valeurs et les croyances. Dans G. Legault, (Éd.), *L'intervention interculturelle* (pp. 53-68). Boucherville : Gaëtan Morin.

Legault, G. & Roy, G. (2000). Les difficultés des intervenants sociaux auprès des clientèles d'immigration récente. Dans G. Legault (Éd.), *L'intervention interculturelle*. Boucherville : Gaëtan Morin.

Liddle, J. & Joshi, R. (1986). *Daughters of Independence: Gender, Caste and Class in India*. London : Zed Books.

Luthra, B. (1996). Nehru and the Place of Women in Indian Society. Dans B.R. Nanda (Éd.), *Indian Women From Purdah to Modernity*. New Delhi : Sangam Books.

MacLeod, L & Kinnon, D. (1996). *L'élimination de la violence envers les femmes : la prochaine étape, de la prévention de la violence à la promotion de la santé des personnes, des familles, des collectivités et de la société*. Ottawa : Division de la prévention de la violence familiale, Santé Canada.

MacLeod, L. & Shin, M. (1990). *Isolées, apeurées et oubliées : Les services aux immigrantes et aux réfugiées qui sont battues : besoins et réalités*. Ottawa : Santé et Bien-être social Canada.

MacLeod, L. & Shin, M. (1993). *'Comme un oiseau sans ailes...': Éloge au courage et à l'endurance des femmes maltraitées qui ne parlent ni l'anglais ni le français*. Ottawa : Santé et Bien-être social Canada.

Macropaedia (2002). South Asian cultures. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 14, (pp. 267-272). Chicago : Encyclopaedia Britannica, Inc.

Macropaedia (2002). Gandhi. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 19, (pp. 648-652). Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.

Macropaedia (2002). India. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 21, (pp. 1-175). Chicago : Encyclopaedia Britannica, Inc.

Macropaedia (2002). Sikhism. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 27, (p. 284-287). Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.

Macropaedia (2002). Sri Lanka. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 28, (p. 167-180). Chicago : Encyclopaedia Britannica, Inc.

Madan, T.N. (1982). The Ideology of the Householder. Dans T. N. Madan (Éd.), *Way of Life: King, Householder, Renouncer: Essays in honour of Louis Dumont*, (pp. 223-249). Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme et New Delhi : Vilkas Publishing House PVT Ltd.

Madan, T.N. (1990). The Hindu Woman at Home. Dans B. R. Nanda (Éd.), *Indian Women: From Purdah to Modernity*. London: Sangam Books Ltd.

Madhurima, (1996). *Violence Against Women: Dynamics of Conjugal Relations*. New Delhi: Gyan Publishing House.

Mahajan, A. (1990). Instigators of Wife Battering. Dans S. Sood (Éd.), *Violence against Women*, (pp. 1-10). Jaipur, India: Arihant Publishers.

Maison Flora Tristan, (2000). *Rapport annuel*, Montréal : Auteur.

Marc, E. & Picard, D. (1984). L'Approche systémique des relations humaines. Dans *L'École de Palo Alto*, San Francisco : Retz.

Marcaurelle, R. (1997). L'hindouisme. Dans M. Boisvert (Éd.), *Un monde de religions, [Tome I] : Les traditions de l'Inde* (pp. 7-49). Québec : Presses de l'Université du Québec.

Massé, R., (1995). *Culture et santé publique*. Boucherville : Gaëtan Morin.

Mauss, M. (1902). Leçon d'ouverture aux Hautes Études. *Revue de l'histoire des religions* 22, p. 43.

Mayer, R. (2000). L'analyse des milieux et des problèmes sociaux. Dans R. Mayer et al (Éds.), *Méthodes de recherche en intervention sociale* (pp. 234-255). Boucherville : Gaëtan Morin.

Mayer, R. (2002). *Évolution des pratiques en service social*. Boucherville : Gaëtan Morin.

Mazumdar, S. (1994). Moving Away From a Secular Vision? Women, Nation and the Cultural Construction of Hindu India. Dans V.M. Moghadam (Éd.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* (pp.243-273), Boulder/San Francisco/Oxford : Westview Press.

Mazumdar, S. (1995). Women on the March : Right-wing Mobilization in Contemporary India. *Feminist Review* 49(Spring), 1-28.

McGoldrick, M. Anderson, C. M. & Walsh, F., (Éds.) (1989). *Women in Families: A Framework for Family Therapy*. New York : W.W. Norton & Company, Inc.

Mehta, R. (1996). From Purdah to Modernity. Dans B.R. Nanda (Ed.) *Indian Women From Purdah to Modernity*. New Delhi: Sangam Books.

Menski W. & Shaw, P. (1999). Cross-cultural Conflicts of Marriage and Divorce Involving South Asians in Britain. Dans F. Strijbosch & M.-C. Foblets (Éds.), *Relations familiales interculturelles, Séminaire interdisciplinaire, juridique et anthropologique* (pp.167-184) [ONATI papers]. London, U.K.: The International Institute for the Sociology of Law.

Meyer, M. & Estable, A. (2001). *Changing the Landscape : A Training Manual to Improve Services for Immigrant and Visible Minority Women Who Are Victims of Violence*. Ottawa : Immigrant and Visible Minority Women Against Abuse (IVMWAA).

Micropaedia, (2002a). Caste. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 2, (p. 930). Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.

Micropaedia (2002b). India. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 6, (pp. 285-286). Chicago : Encyclopaedia Britannica, Inc.

Micropaedia (2002c). Jawaharlal Nehru. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 8, (p. 585). Chicago : Encyclopaedia Britannica, Inc.

Micropaedia (2002d). Taj Mahal. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 11, (p. 513). Chicago : Encyclopaedia Britannica, Inc.

Miedema, B. & Wachholz, S. (1998). *Une toile complexe: l'accès au système de justice pour les femmes immigrantes victimes de violence au Nouveau-Brunswick*. Ottawa : Condition féminine Canada.

Miermont, J. (Éd.), (2001). *Dictionnaire des thérapies familiales*. Paris : Payot.

Miller, B. D. (1992). Wife-beating in India : Variations on a Theme Dans D. Ayers Counts, J. K. Brown & J. C. Campbell (Éds.), *Sanctions and Sanctuary: Cultural Perspectives on the Beating of Wive*, (pp. 173-184). Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press.

Miller, W.R. (1999). *Integrating Spirituality Into Treatment*. Washington D.C.: American Psychological Association.

Minturn, L. (1993). *Sita's Daughters: Coming Out of Purdah*. New York & Oxford : Oxford University Press.

Mohan, V. (1990). Is There a Hope for Battered Wives?. Dans, S. Sood (Éd.), *Violence Against Women*, (pp. 11-21). Jaipur, India: Arihant Publishers.

Montaut, A. & Sarasvati, J. (1999). *Parlons Hindi*. Montréal : L'Harmattan.

Morin, E. (1990). *Communication et Complexité : introduction à la pensée complexe*. Paris : ESF éditeur.

Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration (MRCI) (2000). *Caractéristiques de l'immigration au Québec*. Québec : Auteur.

Ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration (MRCI), Service de documentation et de recherche (2003, 14 juil.). Population d'origines sud-asiatiques recensée dans la RMR de Montréal en 2001 selon le sexe et le genre de réponses; Immigrants nés au Sri Lanka et en Inde admis au Québec de 1985 à 2002 selon le sexe; Immigrants nés au Sri Lanka et en Inde admis au Québec de 1985 à 2002 selon la catégorie. Montréal : Auteur. [Communication par courriel suite à une demande personnelle de renseignements. Courriel : gisele.ste.marie@mrci.gouv.qc.ca].

Mukhopadhyay, Chapnick, C. and Seymour, S., (Éds.) (1994). *Women, Education & Family Structure in India*. Boulder, CO.: Westview Press.

Mullatti, L. (1995). Families in India : Beliefs and Realities. *Journal of Comparative Family Studies XXVI*(1), 11-25.

Müller, M. (1961). *India, What can it teach us?*. Nai Sarak, Delhi-6 : Munshi Ram Manohar Lal, Oriental Booksellers and Publishers [Édition indienne par K.A. Nilakantha Sastry].

Müller, M. (2002). *Mythologie Comparée*. [Édition établie, présentée et annotée par P. Brunel]. Paris : Éditions Robert Laffont.

Murphy, C., Meyer, S.L. & O'Leary, K. (1994). Dependency characteristics of partner assaultive men. *Journal of Abnormal Psychology 103*, 729-735.

Muszinski, A. (1989). What is Patriarchy? Dans J. Vorst et al (Éds.), *Race, Class, Gender: Bonds and Barriers*, (pp.65-86). [The Society for Socialist Studies/Société d'études socialistes]. Toronto: Between the Lines.

Muthiah, S. (Éd.) (1987). *A Social and Economic Atlas of India*. Oxford : Oxford University Press et New Delhi: T.T. Maps & Publications Private Ltd.

Naidoo, J. (1984). South Asian Women in Canada: Self Perceptions, Socialization, Achievement Aspirations. Dans R. N. Kanungo (Éd.), *South Asians in the Canadian Mosaic*. Montréal : Kala Bharati.

Naidoo, J. (1986). Combatting Racism Involving Visible Minorities. *Canadian Social Work Review 8*(2), 211-233.

Naidoo, J. & Campbell Davis, J. (1988). Canadian South Asian Women in Transition: A Dualistic View of Life. *Journal of Comparative Family Studies XIX*(2), 311-327.

- Narain, D. (1970). Interpersonal relationships in the Hindu family. Dans R. Hill & R. König (Éds.), *Families in East and West: Socialization Process and Kinship Ties* (pp. 454-480). Paris : Mouton.
- Narayan, U. (1994). Working Together Across Differences. Dans B. R. Compton & B. Galaway (Éds.), *Social Work Process*, (pp. 177-188). Pacific Grove, Cal. : Brooks/Cole Publishing Company.
- Narayan, U. (1997). *Dislocating cultures: identities, traditions and third world feminism*. New York & London : Routledge.
- Narayanan, U. (1998, 8 mars). Speech by First Lady Usha Narayanan While Inaugurating the Open Discussion on Development of Women in 50 Years of Independence. New Delhi.  
URL [http://www.indianembassy.org/policy/Children\\_Women/firstlady2.htm](http://www.indianembassy.org/policy/Children_Women/firstlady2.htm)
- Ng, R. (1989). Sexism, Racism, and Canadian Nationalism. Dans J. Vorst et al (Éds.), *Race, Class, Gender: Bonds and Barriers*, (pp.10-25) [The Society for Socialist Studies/Société d'études socialistes]. Toronto : Between the Lines.
- New York Times (2003, 27 mai). Quand un mariage tourne au chantage. À un pas de l'autel, une Indienne dit 'non' à la nouvelle demande de dot de son fiancé. *La Presse*, B7.
- O'Flaherty, W. D. (1980). Karma and Rebirth in the Vedas and Purânas. Dans W. D. O'Flaherty (Éd.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* (pp. 3-37). Berkeley : University of California Press.
- O'Hanlon, R. (1994). *A Comparison Between Women and Men : Tarabai Shinde and the critique of gender relations in colonial India*. Madras : Oxford University Press.
- Omvedt, G. (1994). Peasants, Dalits and Women : Democracy and India's New Social Movements. *Journal of Contemporary Asia* 24(1), 35-48.
- Oomen, T.K. (2000, 26 mars). Family therapy: Challenging the system. India: *Hindu*.
- OPTION (n.d.). *Option : Une alternative à la violence conjugale et familiale*, Montréal : Auteur.
- OPTION (2002). Services proposés,  
URL, <http://www.optionweb.ca/optionalternative/services.html>
- Ouimet, M. (2003, 22 mai). Entre les quatre murs de la maison. *La Presse*, A14.
- Oxman-Martinez, J., Krane, J., Corbin, N., avec la collaboration de M. Loiselle-Léonard, (2002). *Competing Conceptions of Conjugal Violence: Insights from an Intersectional Framework*, [Research Report]. Montreal : Centre for Applied Family Studies, McGill University & Immigration & Metropoles.
- Oxman-Martinez, J., Krane, J.E & Loiselle-Léonard, M. (2003). Construits concurrentiels sur la violence conjugale en milieux ethnoculturels. Article soumis.
- Pandey, R. S. (1996). Gandhian Perspectives on Personal Empowerment and Social Development. *Social Development Issues* 18(2), 66-84.

Papp, A. I. (1993). La mort de Sujata. Dans A. Mukherjee (Éd.), *Des Expériences à Partager* (pp. 154-158). Ottawa : Conseil consultatif canadien sur la situation de la femme.

Pâquet-Deehy, A. (1998). Le féminisme : approches et interventions. Dans *Actes du colloque mai 1998, Une Fédé... qui nous R(e)(a)ssemble*, [Colloque d'Orientation]. Montréal : Fédération des ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec.

Paringaux, R.-P. (2001, mai). Femmes d'Asie en butte à la violence. *Le Monde diplomatique*, 16-17.

Parker, L. (1997). Keeping Power Issues on the Table in Couples Work. *Journal of Feminist Family Therapy* 9(3), 1-24.

Parmar, P. (1982). Gender, race and class: Asian women in resistance. Dans Center for Contemporary Cultural Studies (Éd.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain* (pp. 236-275). London, UK : Hutchison & Co., Publishers.

Parson, E. R. (1985). Ethnicity and Traumatic Stress: the intersecting point in psychotherapy. Dans C. Figley (Éd.), *Trauma and its Wake* (pp. 314-337). New York : Brunner/Mazel.

Patanjali, (1991). *Yoga-Sutras* [traduction française]. Paris : Albin Michel, Collection Spiritualités vivantes.

Patel, T. (1999). The Precious Few : Women's Agency, Household Progressions and Fertility in Rajasthan Village. *Journal of Comparative Family Studies* XXX(3), 429-451.

Pathak, I. (1990). Women's responses to Familial Violence in Gujarat. Dans S. Sood (Éd.), *Violence against Women*, (pp. 259-265). Jaipur, India : Arihant Publishers.

Pearson, A. M. (1996). *Because it Gives Me Peace of Mind: Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women*. New York : State University Press.

Pearson, P. (1997). *When She Was Bad: Violent Women and the Myth of Innocence*. New York : Viking Penguin.

Pierzo, M.-E. & Legault, G. (2000). L'interface ethnopsychiatrie – intervention sociale. Dans G. Legault (Éd.), *L'intervention interculturelle*, (pp.281-309). Boucherville : Gaëtan Morin.

Pires, A. P. (1997). Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique. Dans J. Poupart, J.-P. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer & A. P. Pires (Éds.), *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, (pp. 113-169). Boucherville : Gaëtan Morin.

Poitevin, G. & Rairkar, H. (1985). *Inde, village au féminin –la peine d'exister-*. Paris : Éditions l'Harmattan

Prasad, B. D. (1990). Dowry-Related Violence Toward Women: A Sociological Perspective. Dans S. Sood (Éd.), *Violence Against Women* (pp. 193-209). Jaipur, India : Arihant Publishers.

Prasad, B. D. (1994). Dowry-Related Violence: A Content Analysis of News in Selected Newspapers. *Journal of Comparative Family Studies* XXV(1), 71-89.



- Preisser, A. B. (1999). Domestic Violence in South Asian Communities in America: Advocacy and Intervention. *Violence Against Women* 5(6), 684-699.
- Pressman, B. (1989). Wife-Abused Couples: The Need for Comprehensive Theoretical Perspectives and Integrated Treatment Models. *Journal of Feminist Family Therapy* 1(1), 23-43.
- PRO-GAM (1997). *Document d'information destiné aux hommes intéressés à entreprendre une démarche à PRO-GAM*. Montréal : Auteur.
- PRO-GAM (1998). *Document d'information aux conjointes*. Montréal : Auteur.
- Radhakrishnan, S. (1927). *The Hindu View of Life*. London : Unwin Books.
- Raheja, G.G. (1995). Crying When She's Born, and Crying When She Goes Away: Marriage and the Idiom of the Gift in Pahansu Song Performance. Dans L. Harlan & P.B. Courtwright (Éds.), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion and Culture* (pp. 19-59). New York : Oxford University Press.
- Raj, A. & Silverman, J. G. (2003). Immigrant South Asian Women at Greater Risk for Injury From Intimate Partner Violence. *American Journal of Public Health* 93(3), 435-437.
- Ralston, H. (1988). Ethnicity, Class and Gender Among South Asian Women in Metro Halifax: An Exploratory Study. *Canadian Ethnic Studies* XX(3), 63-83.
- Ralston, H. (1998). Race, Class, Gender and Multiculturalism in Canada and Australia. *Race, Gender and Class* 5(2), 14-29.
- Ramachandran, S. (1992). Sex Ratio and the Status of Women in India. *Canadian Woman Studies/les cahiers de la femme, South Asian Women* 13(1), 61-66.
- Rampage, C. & Myers Avis, J. (1995). Identité sexuelle, féminisme et thérapie familiale. Dans M. Elkaïm (Éd.), *Panorama des thérapies familiales* (pp. 473-503). Paris : Seuil.
- Ramu, G.N. (1988). Marital Roles and Power : Perceptions and Reality in an Urban Setting. *Journal of Comparative Family Studies* XIX(2), 207-227.
- Rao, N.V.J. & Patil, G.D. (1996). Changing Role and Status of the Indian Woman through the Ages. Dans J.P. Singh (Éd.), *The Indian Woman, Myth and Reality* (pp. 201-224). New Delhi: Gyan Publishing House.
- Rayaprol, A. (1999). Gender ideologies and practices among South Indian Immigrants in Pittsburgh: Immigrant Hindu Families in Canada.  
URL <http://www.bahnhof.se/~evah/diaspora.html>
- Razack, S. (1994). What Is to Be Gained by Looking White People in the Eye? Culture, Race and Gender in Cases of Sexual Violence. *SIGNS*, Summer, 894-921.
- Régie régional de la santé et des services sociaux de Montréal-centre (RRSSMC) (1997). *L'Interprète culturel : un professionnel apprécié*. Montréal, RRSSS-MM.

Renaud, J., Gingras, L., Vachon, S., Blaser, C., Godin, F.-F & Gagné, B., (2001). *Ils sont maintenant d'ici!* [Collection Études, recherches et statistiques]. Sainte-Foy : Les Publications du Québec.

Research Directorate (1995). *Human Rights Brief: Women in India*. Ottawa : Immigration and Refugee Board.

Rhodes Bailly, C. (1999). In Asian Religions. Dans S. Young, (Éd.), *Encyclopedia of Women and World Religion*, vol. 2, (pp. 622-624). New York : Macmillan Reference.

Richards, P.S. & Bergin, A.E., (1997). *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. Washington D.C.: American Psychological Association.

Rinfret-Raynor, M., Pâquet-Deehy, A., Larouche, G., & Cantin, S. (1992). *Intervenir auprès des femmes violentées, évaluation de l'efficacité d'un modèle féministe*. Montréal : Les Éditions Saint-Martin.

Rinfret-Raynor, M., Pâquet-Deehy, A., Larouche, G., & Cantin, S. (1994). Paramètres associés à l'efficacité de l'intervention en service social auprès des femmes violentées. Dans *Violence conjugale; Recherches sur la violence faite aux femmes en milieu conjugal*. Boucherville, Gaëtan Morin.

Robinson, S. P., (1985). Hindu Paradigms of Women : Images and Values. Dans Y. Haddad & E.B. Findly (Éds.), *Women, Religion and Social Change* (pp. 181-215). Albany : Suny Press.

Rojzman, C., (1998). *Savoir vivre ensemble. Agir autrement contre le racisme et la violence*. Paris : Syros.

Rondeau, G. (1989). Bilan des programmes. Dans J. Broué et C. Guèvremont (Éds.), *Quand l'amour fait mal* (pp. 125-141). Montréal : Éditions Saint-Martin.

Rondeau, G. & Brodeur, N. (2001a). *Évaluation du programme intégré d'intervention en violence familiale CLSC du Richelieu et CLSC-CHSLD (Champagnat de la Vallée des Forts)*. Montréal : CRI VIFF, [Collection Études et Analyses], No. 17.

Rondeau, G. & Brodeur, N. (2001b). Évaluation d'un programme intégré d'intervention en violence familiale implanté en CLSC. *Intervention 113*, 48-56.

Rondeau, G., Sirois, G., Jacques, N & Cantin, S. (2000). *La concertation intersectorielle en matière de violence conjugale au Québec*, [Rapport abrégé]. Québec : Ministère de la Santé et des Services sociaux.

Rousseau, C., Moreau S., Drapeau, A. & Marotte, C. (1997). *Politique d'immigration et santé mentale. Impact des séparations familiales prolongées sur la santé mentale des réfugiés*. Montréal : Table de concertation des organismes de Montréal au service des réfugiés (T.C.M.R.).

Roussel, A. (1979). *Le Ramayana de Valmiki (1903)* [traduction de A. Roussel]. Paris : Adrien Maisonneuve.

Roy, G. (1993). Complexité et interculturel. *Service social 42*(1), 145-152.

- Roy, G. (2000). Le protocole de discussion de cas. Dans G. Legault (Éd.), *L'intervention interculturelle* (pp. 147-160). Boucherville : Gaëtan Morin.
- SAHARAS, (2000). Service d'aide aux hommes agresseurs de la Rive-Sud.  
URL <http://www3.sympatico.ca/saharas/>
- Sarasvati, Pundita R. (1976). *The High-Caste Hindu Woman*. Westport, Connecticut : Hyperion Press Inc.
- Sarkar, M. (1994, 25 mars). La femme sud-asiatique à Montréal face à la maternité. Conférence *Quatre femmes, quatre cultures*. Montréal : Fédération du Québec pour le planning des naissances.
- Satir, V. (1988). *The New Peoplemaking*. Palo Alto, Cal.: Science and Behavior Books.
- Satir, V., Banmen, J., Gerber, J. & Gomori, M. (1991). *The Satir Model, Family Therapy and Beyond*. Palo Alto, Cal.: Science and Behavior Books.
- Satyendra, N. (2000). The Tamils. URL <http://www.tamilnation.org/history.htm>.
- Saulnier, C. F. (1996). *Feminist Theories and Social Work. Approaches and Applications*. Binghampton, N.Y.: The Haworth Press Inc.
- Say, A. E. (1999). Wives. Dans S. Young, (Éd.), *Encyclopedia of Women and World Religion* vol. 2, (pp.1051-1053). New York : Macmillan Reference.
- Schiff, N. P. & Belson, R. (1988). The Gandhi Technique : A New Procedure for Intractable Problems. *Journal of Marital and Family Therapy* 14(3), 261-266.
- Seager, J. (1997). *The State of Women in the World Atlas* [2e éd.]. Londres: Penguin Books Ltd.
- Segala, U. A. (1999). Family Violence: A Focus on India. *Aggression and Violent Behavior* 4(2), URL <http://www.asiamedia.ucla.edu/Deadline/ViolenceAgainstWomen/articles/Segala.htm>.
- Sells, S.P., Smith, T. E. & Moon, S., (1996). An Ethnographic Study of Client and Therapist Perceptions of Therapy Effectiveness in a University-Based Training Clinic. *Journal of Marital and Family Therapy* 22(3), 321-342.
- Seplowin, V. M. (1992). Social Work and Karma Therapy. *Spirituality and Social Work Journal* 3(2), 2-8.
- Seymour, S. C. (1999). *Women, Family, and Child Care in India : A World in Transition*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Shaffir, W. (1999). Doing Ethnography: Reflections on Finding Your Way. *Journal of Contemporary Ethnography* 28(6), 676-686.
- Shariff, A. (1996). The Practice of Widow Remarriage in South India. Dans J. P. Singh (Éd.), *The Indian Woman: Myth and Reality* (pp. 132-141). New Delhi : Gyan Publishing House.

Sharma, S. (1987). Development, Peace and Nonviolent Social Change: The Gandhian Perspective. *Social Development Issues* 10(3), 31-45.

Sharma, U. (1984). Dowry in North India: Its Consequence for Women. Dans R. Hirschon (Éd.), *Women and Property – Women as Property* (pp. 62-74). Londres et Canberra : Croom Helm Ltd.

Shirwadkar, S. (2003, 12-14 juin). Canadian Domestic Violence Policies and Indian Immigrant Women. Présentation au séminaire international *Vers une analyse transculturelle de la violence familiale*, [organisé par le Centre international de criminologie comparée (CICC) et le Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes (CRI VIFF) tenu à l'Estérel, Ste. Marguerite du Lac Masson]. Montréal : Université de Montréal, (CRI VIFF).

Singh, I. P. and Singh, R. (1990). Dowry: How Many More Deaths to Its End?. Dans S. Sood (Éd.), *Violence Against Women* (pp. 311-319). Jaipur, India : Arihant Publishers.

Singh, R. N. (1992). Integrating Concepts from Eastern Psychology and Spirituality: A Treatment Approach for Asian-American Clients. *Spirituality and Social Work Journal* 3(1), 8-13.

Sivananda, Sri Swami (2000). Karma Yoga.

URL <http://www.sivanandadlshq.org/teachings/karmayoga.htm>.

Sluzki, C. E. (1979). Migration and Family Conflict. *Family Process* 18(4), 379-390.

Sodhi, V. (1999). Ayurveda : the science of life and mother of the healing arts. Dans J. E. Pizzorno & M. T. Murray (Éds.), *Textbook of Natural Medicine* [vol. 1, 2e éd.] (pp. 257-266). Toronto : Churchill Livingstone.

Sood, S. (Éd.) (1990). *Violence Against Women*. Jaipur, India : Arihant Publishers.

Spradley, J. P. (1980). *Participant Observation*. New York : Holt, Rinehart and Winston.

Srinivasan, S. –IndiaNest- (2002). Men Against Violence,

URL <http://www.poeticnest.com/wfs/wfs018.htm> et [webmaster@IndiaNest.com](mailto:webmaster@IndiaNest.com).

Stasiulis, D. K. (1999). Relational Positionalities of Nationalisms, Racisms, and Feminisms. Dans C. Kaplan, N. Alarcon & M. Moallem (Éds.), *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State* (pp. 182-218). Durham et Londres: Duke University Press.

Statistique Canada (2001). Recensement 2001 : Certaines origines ethniques; Groupes de minorités visibles; Langue maternelle détaillée. URL <http://www.statcan.ca>.

Suchet, S. (1983). La femme et la religion hindoue. *Canadian Woman Studies/les cahiers de la femme : Religion* 5(2), 93. North York : York University Publication.

Sumner, K. L. (1996). Adult Survivors of Childhood Physical Abuse. Dans D. M. Busby (Éd.), *The Impact of Violence on the Family: Treatment Approaches for Therapists and Other Professionals* (pp. 149-184). Boston : Allyn and Bacon.

Taimni, I.K. (1980). *La science du yoga. Commentaires sur les Yoga-Sûtras de Patanjali à la lumière de la pensée moderne*. Paris : Éditions Adyar.

Tambiah, S. J. (1973). Dowry and Bridewealth, and the Property Rights of Women in South Asia. Dans J. Goody & S. J. Tambiah (Éds.), *Bridewealth and Dowry* [Cambridge Papers in Social Anthropology] (pp. 59-169). Cambridge U.K.: Cambridge University Press.

Tardan-Masquelier, Y. (1999). *L'Hindouisme : Des origines védiques aux courants contemporains*. Paris : Bayard Éditions.

Tardan-Masquelier, Y. (2002). L'Hindouisme. Dans F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (Éds.), *Le livre des sages, l'aventure spirituelle de l'humanité*, (pp. 1775-1795). Paris : Bayard Éditions.

Thakur, U. (1992). Combatting Family Violence, The South Asian Experience in Canada. *Canadian Woman Studies/les cahiers de la femme, South Asian Women* 13(1), 30-32.

Thamizhan, V. (2002). The Protection Against Domestic Violence [Bill 2001] –latest legal armour-to-be for the women in India?,  
URL [http://www.sysindia.com/forums/Ladies\\_Corner/posts/10404.html](http://www.sysindia.com/forums/Ladies_Corner/posts/10404.html).

The World Factbook (2002a). India.  
URL <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/in.html>.

The World Factbook (2002b). Sri Lanka.  
URL <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/ce.html>.

Trawick, M. (1996). *Notes on Love in a Tamil Family*. Delhi : Oxford University Press.

Tremblay, G. (1996). L'intervention sociale auprès des hommes : Vers un modèle d'intervention s'adressant à des hommes plus traditionnels. *Service social* 45(2), 21-30.

Tribute, [a Tribute to Hinduism] (2001). Women in Hinduism.  
URL [http://www.atributetohinduism.com/Women\\_in\\_Hinduism.htm](http://www.atributetohinduism.com/Women_in_Hinduism.htm).

Tyler, S.A. (1973). *India: An Anthropological Perspective*. Pacific Palisades, CA.: Goodyear Publishing Company, Inc.

Vâlmikî, (1999). *Le Râmâyana*. [Édité par M. Biarreau, M.-C. Porcher, avec la coll. De P. Benoît, B. Pagani, B. Parlier, J.-M. Peterfalvi et A. Rebière]. Paris : Gallimard. (voir aussi Biarreau & Porcher, 1999).

Vatz Laaroussi, M., (2000). Femmes immigrantes et mondialisation : des enjeux structurels ou conjoncturels?. Dans M.-A. Roy et A.Druelle (Éds.), *Lectures féministes de la mondialisation : contributions multidisciplinaires*, [Les cahiers de l'IREF no. 5]. Montréal : Université du Québec à Montréal.

Vincent, G. & Schaufelberger, G. (1991). *Histoire de Nala et Damayanti : conte sanskrit du Mhâbhârata, Livre III*. Paris : Éditions Publisud.

Vincent, I. V. (1957). *India, the Many-Storeyed House*. London : Faber and Faber.

Vincent, R. (1983). *Mohini ou l'Inde des femmes*. Paris : Seuil.

Vivah Sambandhi (2003). Matrimonial service with a unique difference.  
URL <http://www.vivahsambandhi.com/IndianWed.htm>.

Vivekananda, Swami (2000). Karma Yoga. URL <http://www.primenet.com/~subru/Yoga.html>.

Wadhwani, Z. B. (1999). Bride Burning.  
URL <http://yorku.ca/faculty/academic/gurbir/wadhwani.html>.

Wadley, S. S. (1995). No Longer a Wife: Widows in Rural North India. Dans L. Harlan & P.B. Courtright (Éds.), *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion and Culture* (pp. 92-118). New York : Oxford University Press.

Walsh, F. (1998). *Strengthening Family Resilience*. New York : The Guilford Press.

Walsh, F. (Éd.) (1999). *Spiritual Resources in Family Therapy*. New York : The Guilford Press.

Watzlawick, P., Beavin, J.H. & Jackson, D. D. (1972) [traduction de J. Morche]. *Une logique de la communication*. Paris : Seuil.

Walz, T., Sharma, S., & Birnbaum, C. (1990). *Gandhian Thought As a Theory Base for Social Work*. Edmonton : University of Edmonton Press.

Wehbi, S. (1999). Feminist Intervention, a Critical Reflection. *Canadian Social Work Review/Revue canadienne de service social* 16(2), 175-189.

Wilburn-McCoy, C. (1993). Rediscovering Nagy: What happened to Contextual Therapy?. *Contemporary Family Therapy* 15(5), 395-404.

Winter, J. E. (1995). Le modèle évolutif de Virginia Satir, les fondements théoriques. Dans M. Elkaïm (Éd.), *Panorama des thérapies familiales* (pp. 387-416). Paris : Seuil.

Wiser, W. & Wiser, C. (1971). *Behind Mud Walls, 1930-1960, with a sequel: The Village in 1970*. Berkeley, Cal.: University of California Press.

Young, K. K. (1987). Hinduism. Dans A. Sharma (Éd.), *Women in World Religions*, (pp. 59-103). New York : State University of N.Y. Press.

## AUTRES SOURCES

*Dadi's Family* (non daté). Vidéo racontant la vie et les relations de trois belles-filles avec leur belle-mère et leurs belles-soeurs en région rurale du nord de l'Inde. Montréal, copie disponible à l'Université Concordia.

Indo-Canadian Women's Association (ICWA) (2000a). *Bold Steps*, [a video about violence in a joint family and ways of helping], et (2000b). *Crossing the line*, [a video about violence against a teen-age daughter and ways of helping]. Edmonton, Alberta: Auteur.

Office nationale du film (ONF) (2000). *When Strangers Reunite*. Vidéo. Montréal: Auteur.

Radio Canada (24 août 2001). *Mariages arrangés*. Émission 'Zone Libre'. Montréal : Auteur.

**ANNEXE 1**

**TABLEAUX**

**TABLEAU 1.I : Actes législatifs importants reliés aux femmes en Inde :****DU TEMPS COLONIAL :**

<b>Lois banissant le « sati »</b>	: différents états ont légiféré et institué des lois à différents moments entre 1829 et 1860, banissant la pratique du sati .
<b>The Hindu Widow's Remarriage Act</b>	: 1856 – a légalisé les remariages des veuves
<b>Law banning child marriage</b>	: 1856
<b>Hindu Women's Property Acts</b>	: 1829 et 1837

**DU TEMPS POST-COLONIAL:**

<b>The Factories Act</b>	: 1948
<b>The Plantation Labour Act</b>	: 1951
<b>The Mines Act</b>	: 1952
<b>The Special Marriage Act</b>	: 1954 *
<b>Hindu Marriage Act</b>	: 1955 *
<b>Hindu Succession Act</b>	: 1956 *
<b>Hindu Adoption &amp; Maintenance Act</b>	: 1956
<b>The Maternity Benefits Act</b>	: 1961
<b>The Dowry Prohibition Act</b>	: 1961
<b>Medical Termination of Pregnancy Act</b>	: 1971
<b>The Factories Amendment Act</b>	: 1976
<b>The Equal Remuneration Act</b>	: 1976
<b>The Child Marriage Restraint (Amendment) Act</b>	: 1976
<b>The Contract Labour (Regulation and Abortion) Act</b>	: 1976
<b>The Anti-rape Act</b>	: circa 1980
<b>The Immoral Traffic (prevention) Act</b>	: 1986
<b>Indecent Representation of Women (Prohibition) Act</b>	: 1986
<b>The Commission on Sati (Prevention) Act</b>	: 1987

\*\*\* Selon Usha Narayanan, (femme du président actuel de l'Inde, l'honorable Kocheril Raman Narayanan) ces trois lois constituent des avancées proéminentes dans les réformes depuis l'Indépendance, pour élever le statut et protéger les droits de la femme en Inde, (Conférence donnée le 8 mars 1998)  
 RÉF : Internet, Copernic 2000, [http://www.indianembassy.org/policy/Children\\_Women/firstlady2.htm](http://www.indianembassy.org/policy/Children_Women/firstlady2.htm)  
 AUTRES RÉF: « Legislative Measures : Important Social Legislation relating to Women », *Discover India*, Internet, Copernic 2000, <http://meadev.gov.in/social/women/legal.htm>  
 Kumar, Radha, (1997), *The History of Doing*, London & New York, Verso



**TABLEAU 1.II : Formes d'oppression/discrimination, contrôle, abus, violence, vécues par le sexe féminin en Inde (2 pages)**

<b>Foeticide</b>	: élimination d'un fœtus à cause de son sexe (féminin).
<b>Infanticide</b>	: élimination d'un nouveau-né (femelle) principalement par strangulation, empoisonnement, privation de nourriture, négligence ou abandon.
<b>Socialisation</b>	<p>: discrimination entre filles et garçons dans l'enfance. Ex.: la fille est nourrie après le fils, moins et moins bien; la fille malade est souvent négligée, parfois jusqu'à la mort, tandis qu'on prodigue des soins au garçon (encore dans les années 80, les 2/3 des enfants malades dans les hôpitaux étaient des garçons, contre 1/3 de filles); les garçons fréquentent l'école en plus grand nombre, plus longtemps et avec le temps de faire leur devoir. Pour les filles, les tâches ménagères ont priorité sur l'école et les travaux scolaires.</p> <p>: violence verbale et psychologique, dans la famille d'origine, envers la fille à pigmentation de peau foncée.</p>
<b>Mariages d'enfants</b>	: parfois aussi jeunes que 7 ou 8 ans.
<b>Abus dûs à la dot</b>	: si la «dahej» (dot) est considérée insuffisante par la belle-famille ou que celle-ci décide d'en réclamer davantage après le mariage et qu'elle se heurte à une incapacité ou un refus, de la part de la famille de la jeune mariée, de répondre positivement à la demande, cette dernière risque le harcèlement, les mauvais traitements, les tortures, les brûlures et la mort aux mains de sa belle-famille.
<b>Abus/violence</b>	<p>: <u>physique</u> : malnutrition, grossesses et accouchements sans soins, négligence en cas de maladie, durs labeurs au zenanah, aux champs, en usine, en construction, dans les mines, aux travaux routiers, etc... brûlures par kérozène, battues, et double tâche obligatoire pour celles qui travaillent hors du foyer, etc...</p> <p>: <u>psychologique et verbale</u> : harcèlements, discrimination, obligation d'endurer et de servir une belle-mère toute puissante, médisance et/ou calomnie de la part de la belle-mère à son fils avec encouragement à «corriger» sa femme, rejet ou abandon (pour infécondité par ex.), humiliée, rabaissée, ridiculisée par son mari et sa belle-famille, obligation de quitter sa famille et son village pour «appartenir» à une autre famille au mariage et obligation au silence et à la soumission lorsque jeune mariée, accueil d'un bébé fille par « ah! c'est dommage », parfois obligation de tuer son propre bébé fille à la naissance (voir statistiques en annexe), et empêchement par la belle-mère de se rapprocher de son mari, etc.</p> <p>Paroles dégradantes envers les femmes à pigmentation de la peau plus foncée.</p>

<b>Abus/violence, suite</b>	<p>: <u>contrôle économique</u> : incluant obligation de rendre tout son salaire à son mari et/ou sa belle-famille (les jeunes hommes y sont également obligés) peu ou aucun pouvoir décisionnel, travail pour la belle-famille non-rémunéré (aux champs par ex.) obligation de rendre sa dot à la belle-famille, discrimination entre filles/garçons au niveau de l'héritage – sa dot constitue son héritage tandis que son/ses frère(s) héritent de propriétés, etc...</p> <p>: <u>abus sexuel</u> : mariages d'enfants (habituellement la mariée emménage dans sa belle-famille à la puberté mais la belle-mère peut la faire venir plus tôt, à son gré), harcèlements par d'autres hommes de la belle-famille, relations forcées, isolement lors des menstruations et après accouchement, mauvais traitements pour infécondité, grossesses à répétition sans soins, etc...</p>
<b>Abus hors du foyer</b>	: Exemples: petites filles vendues pour la prostitution locale ou internationale, viols, discrimination au travail (travaux minables, au bas de l'échelle réservés aux femmes en construction, dans les mines, en usines, par ex.), harcèlements et mauvais traitements au travail, ridiculisée et/ou non-écoutée, non-crue par la police en cas de violence domestique, les femmes pauvres utilisées comme cobaye par les industries pharmaceutiques internationales afin de tester les méthodes contraceptives, etc...
<b>La «vaidhavya»</b>	: La vaidhavya se réfère à la veuve. Les problèmes qui s'y relient sont: Impossibilité de remariage (dans les castes supérieures), obligation de vivre une vie d'ascétisme sévère, de mendicité. La veuve est mal vue dans la société parce que de mauvaise augure à cause d'un mauvais karma, reconnaissable par son vêtement et son dépouillement (de bijoux et autres parures réservée aux femmes mariées) N.B. – une enfant peut se retrouver veuve avant même d'avoir vécu avec son mari...
<b>« Sati »</b>	: Très rare mais existant, parfois forcé.
<b>Dommages à l'environnement</b>	<p>: La protection de l'environnement est extrêmement importante</p> <p>: pour les femmes rurales majoritairement responsables de nourrir quotidiennement la famille et qui se voient forcées d'aller toujours plus loin pour chercher le bois de chauffage dans les cas de déforestation. Tout changement dans l'environnement ajoute à leur déjà lourd labeur.</p>

TABLEAU 1.III

TRAJECTOIRE D'UNE FEMME  
DANS L'ÉCHELLE HIÉRARCHIQUE DOMESTIQUE

	ENFANCE	MARIAGE	MÈRE	MARIAGE DE 'DEWAR'	BELLE-MÈRE	MÉNOPAUSE	GRAND-MÈRE	DÉCÈS AVANT ÉPOUX	VEUVE
S T A T U T	'Kaumarya' aucun statut	'Vivaha' mariée et belle-fille. Statut marginal, précaire, servante. Statut dépend de statut soc. de sa famille et de sa dot.	Très valorisé surtout si un fils en premier Fils= sécurité stabilité et statut accru. Naissance de fille = "dommage..." Trop de filles, sans fils=risque statut précaire	Devient aînée de la dernière belle-fille dans la mai- sonnée jointe. Position supé- rieure par rapport à la dernière venue	Statut de 'chef', gérante de belle-fille. Détient plein pouvoir sur belle(s)-fille(s) dans la famille jointe. Droit au 'respect'.	Cesse les menstruations, donc d'être potentiellement 'polluée' et 'polluante'. N'est plus un danger pour l'honneur de la famille.	Statut d'aînée 'régnante' ... Autorité incon- testée dans la famille. Demeure toujours sous autorité du mari.	Honneur, Pleurée sur- tout par ses enfants pour qui, en princi- pe elle a tout sacrifié.  Le mari a perdu une partie de lui- même. Il peut la remplacer...	Mauvais augure. Elle a perdu sa raison de vivre, son "contenant". Se remarier est très mal vu... quasi impossible. Elle est comme morte
RÔLES FONCTIONS POUVOIRS LIBERTÉ	Préparation à la vie d'épouse et mère et à quitter sa famille d'origine, pour appartenir à sa famille réelle': belle-famille	Doit être vierge. Mariage arrangé plus acceptable. Doit être pativrata'.  Unité nucléaire plus facile que maison- née jointe.	Éducatrice principale, mais pas seule. Belle-mère belles-sœurs impliquées.  Naissance = impure/polluée donc quarantaine 10 jours. Plus âgée: arrangements officiels des mariages.	En principe, obtient des tâches moins ingrâtes dans la maison et/ou partage des tâches.	Elle gère le budget domestique. Distribue les tâches et les biens (vête- ments, nour- riture... ). Coordonne et supervise le travail, la cuisine... Conseille en matière d'éducation des enfants.	Peut devenir plus libre de ses mouvements avec permission du mari.	Prières et 'pujas' pour le bien-être de la famille. Elle est servie...  S'occupe des petits-enfants. S'occupe des mariages Prodigue ses conseils, ses avis et est obéie.	  <	

TABLEAU 1.IV

SOMMAIRE DES PROFILS  
DES INFORMATEURS-CLÉS

INFORMATION SELON	CARACTÉRISTIQUES	INFORMATEURS-CLÉS (4)	INFORMATRICES-CLÉS (15)	TOTAUX 19 répondants*
<b>Catégories</b>	Info.-clés 'non-professionnels' Info.-clés 'professionnels'	4 8	7 8	11 8
<b>Âge</b>	20-29 30-39 40-49 50-59 60-79	0 1 1 0 2	3 8 2 1 1	3 9 3 1 3
<b>Varna (gr.caste)</b>	Hautes Moyenne Basse (de services) Non identifiée	1 1 2	1 1 7 6	2 2 9 6
<b>Éduc./Emploi</b>	Secondaire/Ouvrier Collégial/Technique Univ./Professionnel	1 2 1	5 2 8	6 4 9
<b>Types de maisonnée</b>	Jointe Passée de jointe à nucl. Nucléaire-extensionnée Nucléaire - couple Nucléaire monopar. Non mentionné	1 (aîné)  1 (aîné) 2	1 (jeune épouse) 2  9 1 2	2 2 1 11 1 2
<b>Origines</b>	Inde-nord urbaine Inde-nord rurale Inde-sud urbaine Sri Lanka urbaine Sri Lanka rurale Autres urbaines	1 1  1 1	6 3 1 1 1 3**	7 4 1 2 2 3
<b>Types d'immigr.</b>	Indépendants Parrainés Demandeurs d'asile 2e génération immigr.	1 1 2	6 6 2 1	7 7 4 1
<b>Arrivée au Canada</b>	Pré 1980 1980-89 1990-99 Née au Québec	1 1 2	3 3 8 1	4 4 10 1
<b>Statut Actuel</b>	Citoyens canadiens Résidents permanents	4	10 5	14 5

\* : Les info-clés incluent les 4 répondants des pré-tests.

\*\* : 1 du Pakistan; 1 de Ile Maurice; 1 née au Québec

TABLEAU 1.V

PROFILS DES RÉPONDANTS DE CATÉGORIE "INTERVENANTES"

INFORMATION SELON	CARACTÉRISTIQUES	NOMBRES (total 6)
LIEUX DE TRAVAIL	CLSC Maison d'hébergement Centre hospitalier	3 2 1
ANNÉES DE SERVICE	5-9 ans 10-19 ans Plus de 20 ans	3 2 1
NBR. CLIENT(E)S HINDOU(E)S	entre 5 & 9 10 & plus	3 3
ORIGINES ETHNIQUES	Québécoises 'francophones de souche' Québécoises 'autres' Sud-asiatique, née au Canada (3e génération) Sud-asiatique, + de 30 ans au Canada	2 2 1 1
PARTICULARITÉS	Les 2 intervenantes 'québécoises fr. de souches', ont séjourné en Asie du sud	2

TABLEAU 1.VI

PROFILS DES RÉPONDANTES  
DE CATÉGORIE "FEMMES VIOLENTÉES"

ENTREVUES	ÂGE	SEXE	VARNA ou JATI	ÉDUC.	ORIGINE	date	IMMIGRATION		STATUT	AUTRES CARACTÉRISTIQUES Types de mariages & familles travail, résidence, autres
Cas 1: Susheeta	30-39	F	2e*	Second.	S.Lanka, Tamoule Rurale	1990	Fuite guerre	Demande d'asile	Cit. Can.	Mariage arrangé, Passée de fam. jointe, à unité nucléaire biparentale à unité nucléaire monoparentale Famille d'origine - en Europe Travail: manufacture Habite: Est de Montréal
Cas 2: Samina	20-29	F	2e*	Univ. 2e cycle	S.Lanka, Tamoule Rurale	1990	Réunif. familiale	Parainnée (par père)	Cit. Can.	Mariage 'amour' avec tamoul chrétien Unité nucléaire (couple sans enf.) Famille au Québec Nouvelle diplômée Msc. Travail: interprète Habite rive-nord de Mtl.

\* : Au Sri Lanka il n'y a que 2 grandes castes: Brahmane et 'les autres'.  
Les 'autres' sont subdivisées en plusieurs jatis hiérarchisées

## **ANNEXE 2**

**DÉFINITIONS DE TERMES  
GUIDES D'ENTREVUES  
PRÉSENTATION DU PROJET  
ET FORMULAIRE DE CONSENTEMENT**

## DÉFINITIONS DE TERMES

(N.B. : Les mots en 'hindi' ou 'sanskrit' sont précédés d'un \*)

<b>Abus religieux</b>	Se réfère à l'obligation de la femme de se marier dans la religion de la famille du mari, de participer uniquement aux fêtes et rituels de cette religion, d'éduquer les enfants dans cette religion. Aussi, le fait de ridiculiser les croyances et pratiques religieuses de l'autre.
<b>Abus sexuel</b>	Toutes formes d'assauts et de contraintes sexuelles.
<b>*Ahimsa</b>	Non-violence (attitude intérieure de), non-jugement, respect de la vie, respect de l'autre dans sa différence, abstention du mal (envers l'environnement, autrui, et soi-même).
<b>Aryens</b>	Signifie 'noble' – habitent surtout au nord de l'Inde. Ce terme renvoie aussi aux langues apparentées à l'allemand, au russe et à l'anglais. Les aryens comptent pour environ 65% de l'Inde.
<b>*Atmân</b>	Mot sanskrit : désigne l'âme, le 'soi' interne, la 'véritable identité humaine' dans l'hindouisme.
<b>Autorité</b>	Autorité de l'homme, (versus pouvoir de la femme) désigne ici l'expertise, l'expérience, la sagesse et une conscience des affaires du monde, justifiant un rôle de guide, de décideur et de directeur.
<b>Caste</b>	Voir 'Système' de castes.
<b>Contrôle</b>	Se réfère au <u>contrôle économique</u> : obligation de rendre son salaire non-accès à de l'argent, <u>contrôle des dépenses</u> d'une personne par une autre et blâme pour dépenses jugées 'outrancieuses'; <u>au contrôle social</u> : empêchement de sortir ou d'appeler des ami(e)s ou des membres de la famille, non-permission de parler à certaines personnes. Deux types : 'garde-à-vue' et 'résidence surveillée'. <u>au contrôle intellectuel</u> : ex. : empêchement de suivre des cours, d'apprendre la langue, de terminer des études, d'aller 'plus loin' que le mari. Aussi, être 'remise à sa place' ou rabaissée si plus éduquée.
<b>Contraintes d'état</b>	(Larousse) : <u>Contrainte</u> = Pression morale... obligation créée par les règles en usage dans un milieu. (Larousse) : <u>État</u> = ...ensemble des conditions d'existence juridique et de situation familiale d'une personne. <u>Dans ce texte</u> une 'contrainte d'état' nous renvoie aux devoirs culturellement déterminés, incontournables, assumés par l'épouse et belle-fille.
<b>Devoirs contraignants</b>	Obligations, responsabilités ou devoirs de la femme exigés par les beaux-parents (b.-mère surtout), le mari et la belle-famille. Ex. : l'obligation de toucher les pieds des beaux-parents en signe de respect, de les servir où, quand, comment ils le réclament.



N.B. : Dans une perspective occidentale, ces « devoirs » peuvent paraître abusifs mais non nécessairement dans une perspective sud-asiatique.

**\*Dharma** Religion, éthique, ordre, droiture « ce qui est établi, loi, décret, conduite prescrite, devoir, moralité, bonnes actions, mérite religieux, justice ».  
([www.hinduwebsite.com/hinduism/dharma.htm](http://www.hinduwebsite.com/hinduism/dharma.htm)).  
C'est le premier des 4 buts de la vie de l'homme hindou, qui englobe les trois autres. (pour femme, voir *Stridharma*)

**Dravidiens** Les peuples du sud de l'Inde et les Tamouls du Sri Lanka. Une des deux unités linguistiques de base de l'Inde subdivisés en 4 langues : telougou, tamoul, kannada et malayalam). Ils constituent environ 25% de l'Inde. Peuples à pigmentation plus foncée que les aryens.

### FAMILLE

- **Famille** Se réfère à un couple dont les enfants sont adultes, mariés ou non-mariés, certains vivant, d'autres non sous le même toit.
- **Famille élargie** Se réfère à la famille incluant oncles, tantes, cousins, cousines habitant ou non le même environnement (village, région, quartier, etc...) ou dispersés mais en contacts constants.
- **Famille éloignée** Se réfère aux membres d'une famille/famille élargie immigrante vivant dans un autre pays ou continent, y compris au pays d'origine.
- **Famille mixte** De mariage mixte sur le plan ethnique et/ou culturel et/ou religieux.

**Foeticide** Renvoi à des avortements spécifiques d'embryons féminins.

**Gérontocratie** Se dit d'une institution (la famille par exemple) gouvernée par les aînés qui, en général, décident, dirigent les opérations, surveillent, distribuent les biens et les tâches, gèrent les finances et commandent obéissance.

**Infanticide** Renvoi au meurtre de bébés/enfants de sexe féminin.

**\*Jati** Caste : signifie 'naissance, forme d'existence, caractère spécifique'. La caste confère le statut social selon le travail préassigné. (Au-delà de 3,000 en Inde).

**Karma ou Karman** Doctrine de cause à effet, loi de la justice. 4 sortes : 1) de vies antérieures; 2) d'une vie antérieure jouant un rôle dans la vie présente; 3) le nouveau karma produit dans la vie présente; 4) le karma futur, récolte des pensées et actions présentes. Signifie : actions, œuvres, et leurs conséquences. Il y a les *karmas* personnels et les *karmas* collectifs

### MAISONNÉES (types) :

- **Unité nucléaire** Dans cette communauté nous nous référons à ce terme pour identifier les maisonnées incluant parent(s) et enfant(s). Nous les nommons « unités » car elles s'insèrent dans la 'famille' (voir définition) dont les frontières sont fluides et ouvertes (ex.: décisions communes concernant les mariages, circulation de biens matériels, etc).
- **Unité nucléaire 'extensionnée'** Unité nucléaire immigrante incluant des grands-parents parrainés ou autres membres de la famille élargie, et au sein de laquelle le couple 'parents' «gouverne».
- **Unité nucléaire 'extensible'** Unité nucléaire immigrante qui s'expansionne et se rétrécit au gré de l'arrivée de nouveaux arrivants de la famille.
- **Jointe (ou 'indivise')** Type générationnel – Trois générations ou plus habitant sous le même toit, sous la gouverne des aînés (grands-parents)  
Type fraternel – Frères mariés vivant avec femmes et enfants sous le même toit (les parents peuvent être décédés ou autrement incapables de diriger la famille. Le frère aîné gouverne.

### MARIAGE (types)

- **Pré-arrangé** Arrangé par les parents dès l'enfance « *engaged marriage* ».
- **Arrangé** Trois niveaux généraux d'arrangements 'directs' par parents ou frère aîné : Les tamouls appellent ces mariages « *proposed marriage* ».
  - Sans choix des premiers concernés, avec ou sans rencontre de ceux-ci : les gens du centre et du nord de l'Inde s'y réfèrent à titre de « *engaged marriage* ».
  - Avec choix des concernés après vision d'une photo et description du type de famille et de personne, mais sans rencontre
  - Avec choix des concernés suite à une ou quelques rencontre(s) chaperonnées (Au Sri Lanka ces mariages s'appellent.
- **Arrangé par biais** Quatre types d'arrangements 'indirects' ou 'par biais' :
  - En situation d'immigration, une personne de la famille (frère, sœur, oncle, tante, cousin, cousine, etc...) fait rencontrer ou propose un(e) candidat(e) au/à la concerné(e), puis en parle aux parents demeurés au pays, qui font des recherches sur la famille proposée, donnent leur consentement et le mariage est arrangé par la personne interposée (frère, sœur, etc...) dans le pays d'accueil.
  - Un immigrant peut, dans le pays d'accueil, peut proposer à ses parents un ami pour sa sœur ou sa cousine, etc... Avec le consentement des parents, l'immigrant procède aux arrangements et fait venir la fiancée pour le mariage.
  - Recherche par la famille élargie dans le pays d'origine de candidat(e) pour un(e) immigrant(e) en vue de rencontres des familles et des concernés afin d'accélérer le processus au cours d'un voyage de la famille immigrante dans le pays d'origine.
  - Mariages par correspondance ou par téléphone.

- **Post-arrangé** --- Après choix des premiers concernés qui se connaissent déjà, parlent de leur désir à leurs parents respectifs et demandent qu'ils arrangent leur mariage. (N.B. mariages à popularité croissante) (A Sri Lanka ces mariages s'appellent 'love marriage')
- **D'amour** Choix unilatéral des concernés, sans implication des parents (mal vue)
- **Forcé** Obligation de la fille d'accepter le conjoint choisi par les parents ou le frère aîné ou un oncle, en l'absence du père.

### **MODÈLE ÉCOSYSTÉMIQUE**

(N.B. Les systèmes 'macro', 'exo', 'mésos', 'micro', 'onto' et 'chrono' proviennent du modèle de Urie Bronfenbrenner (1979))

Le sous-système communautaire 'ento'\*\* est notre ajout pour cette étude.

- **Macrosystème** Se réfère à la culture et à la religion : ensemble des valeurs, croyances, normes, idéologies, règles d'une communauté.
- **Exosystème** Hauts lieux de prises de décisions qui ont un impact sur la vie des individus et des microsystèmes, mais que l'individu ne fréquente pas et où il n'a pas de participation : (ex. conseils d'administration, commissions scolaires, hautes instances décisionnelles. Pour les immigrants, le ministère de l'immigration surtout.
- **Mésosystème** Il s'agit des relations, des liens entre les microsystèmes : Ex : famille-école, famille-travail, famille-temple, famille-ressources et services, etc.
- **\*\*Entosystème** Spécifique à cette étude :  
Nous renvoie à la caste et la classe et la communauté immigrante en tant qu'entité globale, non à des lieux micro-systémiques). Le terme est tiré de 'entoure' : Communauté et partie de la communauté (caste ou classe) entourant l'individu et la famille, conférant l'identité, assignant les rôles spécifiques à chacun, établissant les normes du groupe et régulant les activités et comportements  
et de 'entonne' : (donner le ton) aux individus dans leurs comportements et fonctions quotidiennes et pour les événements spéciaux.
- **Microsystème** Lieux assidument fréquentés par les individus et où ils participent activement : foyer, école, travail, temple, organismes communautaires, et autres services.
- **Ontosystème** L'individu et l'ensemble de ses caractéristiques : talents, tempérament, compétences, habiletés, capacités, état de santé et déficits.
- **Chronosystème** Ensemble des considérations temporelles : âge, durée, histoire, synchronie, trajectoires, générations.

<b>Modernisation</b>	Se réfère surtout au domaine public : sécurité du revenu, sécurité d'emploi, sécurité au travail, domaine médical, technologie, éducation, etc...
<b>Occidentalisation</b>	Se dit de qui désire adopter et adopte les valeurs et le style de vie occidentaux : <u>Valeurs</u> : liberté (sexuelle par exemple), égalité entre les genres, en particulier. <u>Style de vie</u> : mariage 'romantique' sans implication de la famille, divorce relativement facile, vie en solitaire, etc... Occidentalisation se réfère surtout au domaine privé.
<b>Oppression</b>	(Larousse) : Fait d'être opprimé. Malaise psychique sourd, un peu angoissant, qui étreint; soumis à une autorité tyrannique, répressive.
<b>*Pativratya</b>	Dévotion de la femme envers son mari. La femme dévouée est 'pativrata'
<b>Patriarcal</b>	Se réfère au 'patriarcat' : autorité masculine prépondérante, hiérarchique.
<b>Patrifocal</b>	Là où l'accent est mis sur le bien-être masculin, où la femme est au service de son mari et de sa famille.
<b>Patrilinéaire</b>	Filiation à la famille paternelle, identité, statut, appartenance au père.
<b>Patrilocal</b>	Mode de résidence où les enfants, mariés ou non, réside chez le père. Dans ce cas, la belle-fille doit emménager chez les beaux-parents.
<b>*Prakriti</b>	Énergie primale « <i>l'océan de l'énergie</i> » (Johnsen, 2002:123). Le monde manifesté, la substance de laquelle est formée la matière. Représente l'essence femelle. (Avec <i>purusha</i> , forme un couple indissociable dans la vie humaine). (Patanjali, 1991:84 et Tardans-Masquelier, 1999).
<b>*Purusha</b>	L'esprit, la conscience profonde et universelle, le Soi. Représente l'essence mâle. (Voir 'prakriti')

### SYSTÈME DE CASTES

- **Grande caste** (Voir *\*Varna*) : Il y en a quatre (Brahmane, Kshatriya, Vaishya, Shudra).
- **Caste** (Voir *\*Jati*) : La caste confère aux individus et aux familles une identité plus précise que la « grande caste ». La caste est aussi plus régionale ou locale.
- **Sous-caste** Il s'agit de sous-groupes des castes, définissant plus spécifiquement la hiérarchie des tâches dans les villages.
- **Hors-caste** Inclut les 'intouchables' aussi nommés 'scheduled caste', ou *Harijans* (enfants de Dieu) par Gandhi, et les diverses tribus ('scheduled tribes').

<b>Pouvoir</b>	De la femme, « <i>shakti</i> », par rapport à l'autorité de l'homme: énergie, potentiel producteur, capacité d'agir (donner naissance nourrir, maintenir en vie, etc...)
<b>*Varna</b>	Signifie 'couleur': Grandes castes traditionnelles de l'Inde. Il y en a 4 :
• Brâhmane	Caste des prêtres et des 'pandits' (érudits). Signifie 'motivé par la connaissance'.
• Kshatriya	Caste des princes et des guerriers. Signifie 'motivé par le pouvoir'
• Vaishya	Caste des gens d'affaires. Signifie 'motivé par le gain matériel'.
• Shudra	Caste des gens de service (serviteurs des castes supérieures). Signifie 'non motivé'.
<b>*Veda</b>	La bible des hindous – écrits inspirés, datant d'au moins 6000 ans. Les védas consistent en hymnes. Il y en a 4, le plus important est le Rig Veda.

### **VIOLENCE : Types & manifestations (comment?)**

<b>Violence verbale :</b>	Se réfère à des cris, injures, grossièretés verbales et paroles blessantes.
<b>Violence psychologique : (ou émotionnelle)</b>	Se réfère au harcèlement, aux menaces, aux paroles dégradantes, humiliantes, parfois proférées contre la famille et/ou l'entourage (caste, classe, village, région) de la victime,
<b>Violence par retrait : (‘withdrawal’)</b>	Se réfère, <u>dans cette étude</u> , au refus de parler et d'entendre, (retrait de la parole), à la négligence, à l'indifférence, au rejet, au renvoi de la femme dans sa famille d'origine (retrait du foyer matrimonial), au refus de compassion, au refus de manger, à l'abandon et à la désertion (retrait total) ou encore à être harcelée au point où la femme devient suicidaire (retrait de la vie).
<b>Violence par isolement :</b>	Voir 'contrôle' : - se réfère aux contrôles 'abusifs' de types 'enfermement sous résidence surveillée' (aucun droit de communiquer avec le monde extérieur, ou aucun droit à de l'aide d'autres personnes –amies, famille ou autre) : être tenue à l'écart.
<b>Violence physique :</b>	Se réfère aux assauts physiques, directs et indirectes. <u>Violences phys. particulièrement prévalente en Asie du sud:</u> 1) brûlures (de toutes formes à tous les degrés ) 2) privation de nourriture. <u>Violence phys. et morale particulière imposée aux mères :</u> Obligation de donner la mort à un bébé de sexe féminin jugé 'de trop'.

**Violence sociale :** 1) Toute violence (verbale, psych. physique) commise en public;  
2) Violence communautaire à l'égard des veuves (rejetées, mises à l'écart de la société, maltraitées), et à l'égard des femmes séparées et divorcées (blâmées, ostracisées).

### **VIOLENCE : Perpétration (qui? envers qui?)**

**Violence conjugale :** Se réfère à la violence d'un mari envers sa femme, généralement dans une unité nucléaire.

**Violence conjugquée :** Se réfère dans cette étude à tout abus et/ou violence perpétrés contre une épouse/belle-fille/belle-soeur à l'intérieur du foyer, habituellement dans une famille jointe. (Voir aussi des 'conjugaisons' additionnelles, figures 1 & 7.

**Violence domestique :** Se réfère dans cette étude à tout abus, contrôle ou violence perpétrés contre un(e) aîné(e) (belle-mère parrainée par exemple, ou veuve) de la part de la belle-fille ou du couple central.

**Violence familiale :** Se réfère dans cette étude aux abus, au contrôle et à la violence envers les enfants, les adolescentes et les jeunes femmes non mariées.

**Violence intrafamiliale :** Terme générique dans cette étude : renvoie à toutes formes d'abus, de contrôle et de violence perpétrés contre des femmes dans leur foyer.

### **VIOLENCE : formes**

**Violence 'instrumentale' ou 'punition'** But : un intérêt précis: elle peut viser soit la punition ou l'obtention de quelque chose  
Exemples sud-asiatiques: harcèlement pour dot, contrôle de l'argent pour pouvoir aider la famille (du mari) restée au pays, ou pour boire (alcool) ou s'adonner au jeu (gambling), ou punition pour désobéissance, ou pour l'obtention d'un service. Il s'agit d'une violence froide, préméditée et asymétrique. (Englander, 1997; Jennings & Perrone & Nannini, 1995; Rondeau et coll., 2001).

**Violence 'expressive' ou 'agression'** Se réfère à des abus ou actes violents pour des motifs affectifs  
Ex : jalousie, suspicion, peur d'un contexte social jugé trop permissif, défoulement sur un 'souffre-douleur' ou autres raisons de type affectif ). La violence déclenchée par l'abus d'alcool est 'expressive'. Le motif est de faire mal. Violence généralement impulsive, qui peut être réciproque, voire symétrique. De types verbale, psychologique et physique. (Englander, 1997; Perrone & Nannini, 1995; Rondeau et coll., 2001).

## **VIOLENCE : motifs**

### **Violence par 'droit'**

Victime = 'bouc émissaire', 'souffre-douleur', 'véhicule de dot, 'propriété', 'punition'.

### **Violence par 'devoir'**

Responsabilités du mari : 1) de 'mouler' son épouse aux formes (règles, normes, pratiques, habitudes) de sa famille à qui elle appartient; 2) de 'protéger' son épouse et l'honneur familiale; 3) de s'assurer de son obéissance, de sa loyauté et de son esprit de service envers sa famille (sa mère en particulier).

### **\*Yoga**

Ce qui unit, rassemble, joint. But : la liberté, « *le Samadhi* », « *se libérer de la loi du karma ou loi de cause et effet...* » et du cycle des renaissances (Patanjali, 1991:11).

Discipline physique, mentale et spirituelle. « *Arrêt de l'activité automatique du mental* » (Patanjali, 1991:20).

**GUIDE D'ENTREVUES « A »**  
**AVEC INFORMATEURS(TRICES)-CLÉ(E)S HINDOU(E)S**

**GENRE : STATUTS, DEVOIRS, POUVOIRS DANS LA FAMILLE :**

- 1.a Parlez-moi du statut, des devoirs et des pouvoirs du mari dans le couple hindou. Cela change-t-il avec le temps, avec les cycles familiaux?
- 1.b Parlez-moi du statut, des devoirs et des pouvoirs de la femme dans le couple hindou. Cela change-t-il avec le temps et les cycles familiaux?
- 1.c Parlez-moi des relations entre beaux-parents (belle-mère surtout) / belle-fille.
- 1.d *Parlez-moi des relations entre beaux-parents (parents de madame) et gendre.* (question ajoutée suite au pré-test)
- 1.e Parlez-moi des changements de rôles dans la vie des couples et des familles hindoues immigrantes au Québec et de leur impact sur ces couples.

TEMPS POUR LES QUESTIONS : +/-2 minutes

RÉPONSE : 15 minutes

**ÂGE : DIFFÉRENCE ET RELATIONS ATTENDUES**

- 2.a En général, quelle est la différence d'âge entre mari et femme chez les Indiens (ou Sri lankais)?
- 2.b Quelles sortes de relations sont attendues entre une personne plus âgée et une personne plus jeune? Entre époux? Entre beaux-parents et belle-fille?
- 2.c *Que signifie 'respect'?* (question ajoutée suite au pré-test)
- 2.d Et dans les familles immigrantes au Québec, quelles sortes de relations existent entre les personnes de différents âges? Y a-t-il des conflits?

TEMPS POUR LES QUESTIONS : +/-1 minute

RÉPONSE : 10 minutes

**MARIAGE/RELATIONS DE COUPLE ATTENDUES**

- 3.a Parlez-moi des mariages (arrangements, préparations, cérémonies, rituels, vœux et leurs significations)
- 3.b Parlez-moi des relations attendues (ou idéales) entre époux et épouse dans la conception hindoue
- 3.c Quelle est votre perception du mariage «arrangé» et du mariage dit «d'amour»?
- 3.d *Que signifie 'amour' pour vous?* (question ajoutée suite au pré-test)
- 3.e Selon votre connaissance, que recherchent, en général, les jeunes indiens au Québec comme type de mariage? Comment cela est-il perçu et reçu par leurs parents?
- 3.f *Comment cela est-il perçu et reçu par la communauté?* (question ajoutée suite au pré-test)

TEMPS POUR LES QUESTIONS : +/-2 minutes

RÉPONSE : 18 minutes

**CULTURE/RELIGION : (IMPACT SUR LES COUPLES ET LES FAMILLES)**

- 4.a Parlez-moi de l'influence de l'hindouisme sur les relations entre hommes et femmes
- 4.b S'il en est, quelles sortes de difficultés peuvent entraîner dans les couples, la vision des sexes véhiculés dans les textes comme les Manushmritis, le Mahabharata, le Ramayana?
- 4.c Parlez-moi des croyances hindoues.
- 4.d Parlez-moi des pratique(s) religieuse(s) dans les familles hindoues au Québec.
- 4.e Quelle signification revêt la spiritualité dans la vie des hommes indiens? Des femmes?
- 4.f Quelle importance attribue-t-on à la religion, et/ou à la spiritualité dans la résolution des conflits et des problèmes dans les couples et les familles hindoues?

TEMPS POUR LES QUESTIONS : +/-2 minutes

RÉPONSE : 15 minutes

**PAUSE SANTÉ : 15 minutes**



### VARNA & JATI : IMPACT SUR LE COUPLE

- 5.a Parlez-moi de la caste (*varna*) dans la communauté hindoue au Québec (son importance, sa signification, son impact sur les relations familiales)
- 5.b Quel rôle joue la caste dans la recherche d'un conjoint et dans les relations de couples et les relations familiales?
- 5.c Et les sous-castes (*jatis*)?

TEMPS POUR LES QUESTIONS; +/-1 minute

RÉPONSE : 10 minutes

### CLASSE ET EMPLOI : IMPACT SUR LE BIEN-ÊTRE DES HOMMES, DES FEMMES, DES COUPLES ET DES FAMILLES

- 6.a Selon vous, comment les niveaux d'éducation, d'occupation et de revenu affectent-ils les relations conjugales dans la famille hindoue?
- 6.b Pouvez-vous me parler des emplois qu'occupent la majorité des hommes hindous d'immigration récente au Québec? Comment trouvent-ils leurs emplois? À quel rythme? Que signifie le chômage pour eux? Et la déqualification professionnelle?
- 6.c Parlez-moi des emplois des femmes hindoues d'immigration récente au Québec? (même sous-questions que pour hommes)
- 6.d Comment leur travail affecte-t-il les rôles et les relations entre conjoints?
- 6.e Par qui et comment les revenus sont-ils gérés dans une famille hindoue?

TEMPS POUR LES QUESTIONS : +/-2 minutes

RÉPONSE : 15 minutes

### PIGMENTATION DE LA PEAU ET ETHNIE/MINORITÉ : IMPACT

- 7.a Dans le monde indien, on remarque des différences marquées de pigmentation de la peau; cette pigmentation a-t-elle un impact pour vous?
- 7.b La couleur de peau est-elle importante dans le choix d'un mari ou d'une femme? Quel en est l'impact?
- 7.c Ressentez-vous des préjugés, de la discrimination au Québec envers votre communauté? Si oui, sur quelle base, croyez-vous (religieuse, ethnique, apparence physique, autres...)?
- 7.d Quel en est l'impact de la discrimination sur les individus, les couples, les familles?
- 7.e Ressentez-vous ces préjugés et cette discrimination dans les services sociaux et de santé? Si oui, quel est son impact sur les personnes, les couples, les familles?

TEMPS POUR LES QUESTIONS : +/-2 minutes

RÉPONSE : 12 minutes

### IMMIGRATION : IMPACT SUR LES RELATIONS CONJUGALES ET FAMILIALES

- 8.a Parlez-moi du processus migratoire et de son impact sur le système conjugal et familial :
- 8.b Pré-migration : (motif pour émigrer, prise de décision, circonstances,
- 8.c Migration : (en unité familiale ou en pièces détachées? Qui vient le premier? Qui défraie les coûts? Comment ça fonctionne?)
- 8.d Post-migration : (Pertes, gains, *premières impressions*, chocs, peurs, stress, impact du parrainage, des réunifications familiales, type d'adaptation, rythme & complexités de l'intégration?)

TEMPS POUR LA QUESTION : +/-2 minutes

RÉPONSE : 18 minutes

TEMPS POUR ENTRÉE EN MATIÈRE (10 min.) + PAUSE SANTÉ (15 min.) =

25 minutes

TEMPS POUR QUESTIONS (12 min.) + TEMPS DE DISCUSSION (113 min.) =

125 minutes

TEMPS TOTAL DE L'ENTRETIEN

2 hrs. 30 min.

**GUIDE D'ENTREVUES « B »**  
**AVEC INFORMATEUR(TRICE)S-CLÉ(E)S HINDOU(E)S**

- 1- Parlez-moi des problèmes et des conflits que peut connaître un couple hindou selon les étapes de sa vie commune (Quelles sont les sources, dans une famille jointe? Dans une unité nucléaire?)

RÉPONSE : 10 minutes

- 2- D'après vous, quelles sont les raisons (sources, motifs, causes, déclencheurs) de la violence envers une femme hindoue dans la famille ou dans le couple?

RÉPONSE : 10 minutes

- 3- Quelles sont les manifestations de la violence envers la femme hindoue de la part de son mari? (types : verbale, psychologique, émotionnelle, physique, économique, sexuelle?) D'autres personnes impliquées dans la famille jointe?

RÉPONSE : 15 minutes

- 4- Quel est l'impact de l'immigration sur les problèmes et les conflits dans un couple hindou? Est-ce que la violence peut commencer ou s'accroître après l'immigration?

RÉPONSE : 10 minutes

- 5- À quel point est-ce répandu dans la communauté, pensez-vous?

RÉPONSE : 5 minutes

- 6- Quel est l'impact de cette violence sur la femme? Sur les enfants? Sur l'homme? (leur vie, leur santé, leur place dans la communauté, leurs relations familiales et sociales)

RÉPONSE : 10 minutes

**PAUSE SANTÉ : 15 minutes**

- 7- Connaissez-vous l'intervention au Québec dans ce domaine?

RÉPONSE : 15 minutes

- 8- Que pensez-vous de l'intervention dans ce domaine au Québec?

RÉPONSE : 10 minutes

- 9- Dans les cas de violence conjugale, quelle est la façon hindoue d'intervenir, d'aider? Comment devrait-on aider? (approche, modèle, méthode, stratégies) Quels sont les besoins? Quelles sortes d'aide est attendue? Quelles sont les priorités?

RÉPONSE : 18 minutes

- 10- Que fait-on au Québec pour prévenir la violence conjugale dans la communauté hindoue? Que pourrait-on faire de plus et/ou de mieux?

RÉPONSE : 15 minutes

TEMPS POUR ENTRÉE EN MATIÈRE (10 Min.) + TEMPS DE PAUSE (15 min.) 25 minutes

TEMPS POUR QUESTIONS (10 min.) + TEMPS DE DISCUSSION (110 min.) 120 minutes

**TEMPS TOTAL DE L'ENTRETIEN +/- 2 hres. 30 min.**

## Présentation aux informateurs et informatrices clés et formulaire de consentement

<b>Titre de la recherche :</b>	<b>Regard sur la communauté hindoue montréalaise : intervenir auprès des familles immigrantes hindoues aux prises avec la violence conjugale et familiale.</b>
<b>Chercheure :</b>	<b>Margot Loiseau</b>
<b>Institution :</b>	<b>Université de Montréal et Université McGill</b>
<b>Coordonnées :</b>	<div style="background-color: black; width: 100%; height: 20px;"></div>

### RENSEIGNEMENTS GÉNÉRAUX SUR NOTRE RECHERCHE :

Cette recherche se situe dans le cadre de nos études doctorales en travail social. Notre décision d'entreprendre une telle étude tient des raisons suivantes : 1) un intérêt pour les cultures sud-asiatiques, de religion hindoue en particulier, cultures et religion anciennes mais quasi-inconnues de la société québécoise; 2) le fait que depuis une dizaine d'années l'immigration en provenance d'Asie du sud se classe au deuxième rang de toute l'immigration au Québec; 3) une préoccupation pour les problèmes familiaux, la violence en particulier, ainsi que pour l'impact de l'immigration sur les familles des cultures éloignées de celle du Québec; 4) la conviction que les nouveaux arrivants issus de ces cultures peuvent contribuer positivement et enrichir nos recherches de solutions des problèmes sociaux communs. Nous sollicitons donc votre collaboration dans la recherche d'un modèle d'intervention adapté à la population hindoue en matière de violence conjugale et familiale. Nous anticipons que le modèle qui émergera de cette collaboration interculturelle comportera des éléments pertinents à d'autres communautés, y compris à la société québécoise dite «de souche».

#### Objectifs du projet:

1) Connaître la culture et la vie familiale hindoue et le vécu des membres de cette communauté en tant qu'immigrant(e)s au Québec. 2) Explorer les causes, les déclencheurs, les types et les formes plausibles de violence conjugale et familiale dans cette culture en contexte d'immigration. 3) Développer un modèle d'intervention adapté à cette population.

#### Collaboration requise de votre part :

Il s'agit de participer à deux rencontres d'échanges et de discussions conjointement avec une autre personne de la communauté hindoue de Montréal avec qui vous partagez la même profession et/ou la même région d'origine. Ces rencontres dureront 2 heures et 30 minutes chacune et se tiendront à une semaine d'intervalle, au cours des mois d'octobre et novembre 2001, dans un local de l'École de Service social à l'Université de Montréal, ou ailleurs à votre choix. Dans la première rencontre nous discuterons de questions relatives au premier objectif de notre recherche. La deuxième session répondra aux objectifs 2 et 3. Les entrevues seront enregistrées sur bandes sonores qui seront ensuite transcrites à l'ordinateur aux fins d'analyse. Une capacité de s'exprimer en français et/ou en anglais est préférée. Cependant, si nécessaire, il est possible d'avoir recours à un(e) interprète.

#### Bénéfices de cette recherche :

Votre participation à cette recherche vous offre la possibilité de réfléchir et de discuter, entre personnes partageant des expériences similaires, sur les réalités vécues au Québec par les nouveaux venus et nouvelles venues (depuis 1985 à ce jour) de votre culture dans un contexte éloigné de celui du pays d'origine. Nous espérons que vous tirerez satisfaction d'avoir fait

connaître des éléments pertinents de la culture hindoue à des personnes significatives de la population québécoise (communauté scientifique, intervenants sociaux et responsables des politiques sociales) et d'avoir contribué à l'amélioration des services en matière de violence intrafamiliale.

**Inconvénients et mesures anticipées pour les contrer :**

La diffusion des résultats de cette étude, examinant la violence conjugale et familiale dans la communauté hindoue, relativement nouvelle et inconnue au Québec, pourrait faire émerger des préjugés et des stéréotypes vis-à-vis des membres de votre communauté. Nous en sommes consciente et lors de la rédaction de notre thèse et de la diffusion des résultats de notre recherche, nous nous assurerons de contrer ces problèmes en présentant une vision équilibrée de cette culture et en indiquant l'extrême hétérogénéité des groupes culturels qui composent la nation indienne, impossible à stéréotyper.

**Confidentialité, liberté de participer et questions sur la recherche :**

Pour protéger votre anonymat, un numéro vous sera attribué aux fins d'analyse. Vos noms et coordonnées réels seront conservés dans un classeur verrouillé en cas de besoin ultérieur. Nous transcrivons nous-même, dans notre ordinateur privé pour lequel un mot de passe est requis, les bandes sonores enregistrées lors des rencontres. Tous les documents, audios et écrits, seront en tout temps conservés sous clés pendant une période de 5 ans après l'étude. Le tout sera détruit au terme de cette période. En aucun cas et pour aucune considération les informations de cette recherche ne seront transmises à d'autres personnes ou organismes.

Nous tenons également à vous assurer que votre participation à cette étude est volontaire et que vous pourrez, en tout temps, vous en retirer sans devoir justifier votre décision. Le cas échéant, nous vous demandons de simplement nous signaler verbalement votre retrait.

Si vous avez des questions concernant cette recherche, vous pouvez en tout temps communiquer avec nous par téléphone [REDACTED] ou courriel [REDACTED].

**Compensation pour votre participation :**

Les coûts de transport de chaque participant(e) à l'étude seront défrayés et un goûter sera disponible lors des pauses-santé.

**FORMULAIRE DE CONSENTEMENT**

*Je, (votre nom en lettres moulées) \_\_\_\_\_, déclare avoir pris connaissance du document ci-joint dont j'ai reçu copie, en avoir discuté avec Margot Loiselle-Léonard, et comprendre le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de l'étude en question. Après réflexion et un délai raisonnable, je consens librement à prendre part à cette étude. Je sais que je peux me retirer en tout temps sans préjudice.*

\_\_\_\_\_  
(signature)

\_\_\_\_\_  
(date)

